LA

MORALE DANS L'HISTOIRE

DU MÊME AUTEUR, A LA MÊME LIBRAIRIE

Channing, sa vie et sa doctrine, d'après ses écrits et sa correspondance. Un volume in-18 jésus. Prix . . . . 3 fr. 50

(*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.*)

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE E. PLON, NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE.

LA

MORALE DANS L'HISTOIRE

ÉTUDE SUR LES

PRINCIPAUX SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

DEPUIS L'ANTIQUITÉ JUSQU'A NOS JOURS

PAR

René LAVOLLÉE

DOCTEUR ÈS LETTRES

ANCIEN CONSUL GÉNÉRAL DE FRANCE



PARIS

LIBRAIRIE PLON

E. PLON, NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

RUE GARANCIÈRE, 10

1892

PRÉFACE

Il semble que le moment soit mal choisi pour parler de morale et de philosophie de l'histoire. Comment, dira-t-on, chercher encore une loi et un sens aux événements humains, après les étranges épreuves par lesquelles notre génération et notre siècle ont passé? Il n'y en avait pas qui eussent conçu de plus hautes espérances : en est-il qui aient éprouvé pareilles déceptions? Ce qu'ils ont vu et subi, ce qu'ils voient et subissent encore, n'est-ce pas une sorte de dérision méphistophélique, un perpétuel et amer défi à la morale comme au sens commun? La civilisation aboutissant à l'armement universel, la fraternité humaine préparant d'effroyables tueries, la force brutale triomphant et affirmant son droit, l'immoralité ou la sottise au pinacle et les causes justes seules écrasées : voilà le spectacle que nous offre, à son déclin, ce siècle qui nourrissait, à son aurore, de si vastes desseins, de si brillantes illusions.

Et l'on prétendrait, après cela, qu'il y a dans l'histoire une raison immanente, une loi cachée! Est-ce ironie? Est-ce gageure? Est-ce folie?

Ce n'est rien de tout cela, et, pour le prouver, je demanderai que l'on veuille bien me permettre une historiette.

Un de mes amis possédait un très petit et très vieux volume, que j'ai bien souvent feuilleté. C'était une plaquette datant de 1510, imprimée sur bois et ornée de gravures aussi naïves qu'imparfaites. Il renfermait le recueil plus ou moins authentique, — plutôt moins que plus, — des lettres soi-disant écrites, en un latin cicéronien, par le « Turc », c'est-à-dire par le sultan Mahomet II, aux princes et aux peuples vassaux ou voisins de son empire. A ces lettres politiques succédait une épître d'amour; puis, pour clore le volume, à la dernière page, et en guise de conclusion, s'étalait la plus singulière des vignettes. L'auteur avait eu apparemment la prétention d'y représenter, en raccourci, comme un tableau résumé de la création. Au premier plan, nos premiers parents dormaient côte à côte, sur le bord d'un étang où les poissons se dévoraient entre eux. Dans la campagne environnante, un paysan mettait ses bœufs sous le joug, un loup terrassait un chevreuil, un noble seigneur enlevait sur son cheval une damoiselle. A la lisière d'un bois, on apercevait un voyageur poignardé par un brigand. Dans les airs, un passereau, saisi par un oiseau de proie, se débattait en vain sous les serres du ravisseur, et, par-dessus le tout, au sommet des cieux, le Christ, assis entre le soleil et la lune, bénissait solennellement ce pauvre monde où tout allait si mal.

Parmi nos contemporains, il en est certainement plus d'un qui, dans son pessimisme et son décourage-

ment d'ailleurs trop motivés, serait tenté de trouver que cette vieille vignette est toujours vraie et résume d'une manière saisissante la seule philosophie de l'histoire qui corresponde à la réalité. Point de justice : tout n'est que violence et ruse. Point de loi : tout n'est que hasard. N'est-ce pas là ce que nous offre l'histoire? Rire de tout pour n'en pas pleurer : n'est-ce pas la conclusion du sage?

A ceux qui tiennent ce langage, Dieu me garde d'en faire un crime, ni même de le reprocher, car il est des moments où l'on serait presque tenté de parler comme eux. Mais Dieu me garde aussi de m'associer à leurs conclusions! Ils ne font pas attention que leur plainte est la plainte éternelle de l'humanité, et que, pourtant, cette plainte continue n'a pas empêché le progrès de s'accomplir. Ils ne font pas attention que notre pays, comme le genre humain, a traversé de tout temps des épreuves bien autres que celles d'aujourd'hui, que l'homme est de tout temps le jouet et la victime de la folie ou de la perversité humaines, et que, malgré tout cela, depuis plusieurs siècles, les plus grands génies travaillent à découvrir la loi philosophique des événements : ils prétendent même l'avoir trouvée, et la plupart soutiennent que cette loi est une loi de progrès, de bonté, de sagesse.

Ont-ils tort? Ont-ils raison? A coup sûr, il vaut la peine de le rechercher et d'étudier leurs systèmes. Je dirai même que jamais le moment ne fut plus opportun. Plus le sentiment de la justice et le bon sens sont choqués par les spectacles que nous avons sous les yeux, plus il importe de nous relever et, pour ainsi

dire, de nous réconforter en détournant nos regards du moment présent pour les reporter sur les siècles passés ou à venir, et pour trouver dans cette contemplation des motifs d'espérance. Si la génération actuelle souffre et qu'elle ne voie qu'elle-même, sa souffrance est sans doute intolérable. Mais si elle se regarde comme un simple anneau dans la chaîne infinie des temps, et si elle acquiert la confiance que, malgré des défaillances passagères, c'est vers le bien que s'achemine l'humanité, si même elle en vient à admettre que, par une de ces évolutions dont elle a le secret, la divine Providence arrive à faire sortir le bien du mal présent, combien ses épreuves deviennent et plus légères et plus douces!

C'est là toute la question que cherche à résoudre la philosophie de l'histoire, et c'est là, il faut bien le dire, pour tout peuple comme pour tout homme, la question capitale, essentielle, vitale. A vrai dire, il n'y en a pas d'autre. C'est elle que nous voudrions essayer d'élucider, moins en exposant nos propres pensées qu'en recueillant les témoignages des grands esprits qui ont abordé ce vaste problème, et dont les travaux ont le plus honoré l'humanité.

LA

MORALE DANS L'HISTOIRE

INTRODUCTION

Dans la vie de l'homme, il est un moment solennel, une heure décisive où il éprouve le besoin invincible de se rendre compte à lui-même de sa destinée. C'est, en général, à cet âge moyen où, dans la plénitude de ses forces et de ses facultés, il garde encore vivantes les impressions de ses premières années, tout en commençant à entrevoir clairement, bien que sans effroi, le terme de sa carrière. — Arrivé à ce point culminant de la vie, qui de nous, comme un voyageur parvenu au sommet d'une montagne, n'a reporté ses regards en arrière, n'a évoqué les souvenirs de ses jeunes années, et, comparant la réalité aux rêves passés, ne s'est demandé, souvent avec tristesse, toujours avec anxiété, quel était le sens, quel était le prix de la vie? Qui de nous, à la suite de cette méditation douloureuse, n'a senti le doute et le découragement envahir son âme? Quoi donc! Tant de travaux, tant de déceptions, tant d'efforts en apparence stériles, tant d'inquiétudes pour de si pauvres résultats; la maladie, la souffrance pour soi-même ou pour les autres, tant et de tels

dire, de nous réconforter en détournant nos regards du moment présent pour les reporter sur les siècles passés ou à venir, et pour trouver dans cette contemplation des motifs d'espérance. Si la génération actuelle souffre et qu'elle ne voie qu'elle-même, sa souffrance est sans doute intolérable. Mais si elle se regarde comme un simple anneau dans la chaîne infinie des temps, et si elle acquiert la confiance que, malgré des défaillances passagères, c'est vers le bien que s'achemine l'humanité, si même elle en vient à admettre que, par une de ces évolutions dont elle a le secret, la divine Providence arrive à faire sortir le bien du mal présent, combien ses épreuves deviennent et plus légères et plus douces!

C'est là toute la question que cherche à résoudre la philosophie de l'histoire, et c'est là, il faut bien le dire, pour tout peuple comme pour tout homme, la question capitale, essentielle, vitale. A vrai dire, il n'y en a pas d'autre. C'est elle que nous voudrions essayer d'élucider, moins en exposant nos propres pensées qu'en recueillant les témoignages des grands esprits qui ont abordé ce vaste problème, et dont les travaux ont le plus honoré l'humanité.

LA

MORALE DANS L'HISTOIRE

INTRODUCTION

Dans la vie de l'homme, il est un moment solennel, une heure décisive où il éprouve le besoin invincible de se rendre compte à lui-même de sa destinée. C'est, en général, à cet âge moyen où, dans la plénitude de ses forces et de ses facultés, il garde encore vivantes les impressions de ses premières années, tout en commençant à entrevoir clairement, bien que sans effroi, le terme de sa carrière. — Arrivé à ce point culminant de la vie, qui de nous, comme un voyageur parvenu au sommet d'une montagne, n'a reporté ses regards en arrière, n'a évoqué les souvenirs de ses jeunes années, et, comparant la réalité aux rêves passés, ne s'est demandé, souvent avec tristesse, toujours avec anxiété, quel était le sens, quel était le prix de la vie? Qui de nous, à la suite de cette méditation douloureuse, n'a senti le doute et le découragement envahir son âme? Quoi donc! Tant de travaux, tant de déceptions, tant d'efforts en apparence stériles, tant d'inquiétudes pour de si pauvres résultats; la maladie, la souffrance pour soi-même ou pour les autres, tant et de tels

deuils de toutes parts, le spectacle accablant des inepties, des iniquités et des lâchetés humaines, la pensée déchirante des maux de toute sorte déchaînés à chaque instant sur la terre : voilà donc la vie. L'homme veut tout savoir, tout pouvoir, aimer toujours, dans le meilleur sens du mot; il ne néglige rien, il n'épargne rien pour réaliser cette vision de sa jeunesse : et pourtant, arrivé au terme de sa carrière, l'un gémit sur les déceptions de son cœur brisé ou déchiré, l'autre pleure le rêve évanoui de son ambition, l'artiste se plaint de n'avoir jamais pu réaliser complètement son idéal, le savant, s'il est vraiment digne de ce nom, s'arrête, comme Socrate, à la plus modeste des conclusions, et, comparant la sublimité des lois, l'immensité des phénomènes à la faiblesse de ses connaissances, il répète le mot du sage antique : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. » Quelques-uns, il est vrai, en très petit nombre, ne ressentent aucune de ces angoisses, échappent à toutes les atteintes de la mauvaise fortune et jouissent pleinement de la vie : ceux-là se disent heureux, et on les proclame tels. Ne sont-ils pas, cependant, les plus malheureux de tous? Leur bonheur actuel et apparent ne sera-t-il pas, pour eux, l'occasion de trop réels déchirements? Cette terre, où ils se plaisent, il la faudra quitter; ces amis, cette famille qui embellit, pour eux, la vie, il faudra leur dire adieu; cette vie elle-même, à laquelle ils s'attachent, ne leur échappe-t-elle pas chaque jour avec une effrayante rapidité, et la vue trop certaine, trop proche du dénouement inévitable n'empoisonne-t-elle pas toutes les jouissances, toutes les joies, tous les bonheurs?

Parmi les hommes qui ont su s'élever à la dignité d'êtres pensants, il n'en est pas un que ces réflexions douloureuses n'aient assailli et torturé; il n'en est pas qui, après ce regard jeté sur lui-même et sur l'humanité, n'ait murmuré les paroles désolées de Job sur son fumier :

Homo, natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur miseriis.

Arrivé à ce fond de l'abîme où tout paraît s'affaisser et se dérober sous ses pas, que fera, que deviendra l'homme? Il semble qu'il n'ait plus qu'à s'abandonner au désespoir, en implorant le néant. Il n'en fera rien, cependant; ni le pessimisme ni le désespoir ne sont, en général, dans la nature de l'humanité. S'il a au fond du cœur la foi religieuse, l'homme ne verra plus dans cette vie qu'un temps d'épreuve, dans cette terre qu'un lieu de passage; loin de murmurer contre les épreuves, loin de redouter la mort, il acceptera les unes comme le gage des félicités futures, il appellera l'autre comme une délivrance; et, grâce à cette consolante croyance, la vie aura retrouvé, pour lui, son sens et son prix. Si, au contraire, il repousse la foi et n'accepte que la loi de la raison, s'il ne voit rien au delà de cette vie, rien au delà de cette terre, il peut trouver une consolation, moindre assurément, mais encore puissante, dans le sentiment de la pérennité de la race humaine. Éphémère comme individu, il se sait immortel, sinon éternel comme membre de l'humanité. Sans doute, il s'affaiblit, il vieillit, il entrevoit, dans un avenir prochain, la tombe où il va s'anéantir; mais il espère revivre, rajeunir, et, selon la belle expression des poètes, reverdir dans ses fils; des yeux de l'esprit, il croit voir, il croit compter les générations qui sortiront de lui, ces anneaux d'une chaîne infinie qui, se prolongeant à travers les siècles, échappe au regard, sinon à la pensée de l'homme. Frère de tous les hommes, ce n'est plus en lui seul qu'il vit, c'est dans l'humanité tout entière : s'il travaille, s'il lutte, il est soutenu dans le labeur et dans l'effort par cet espoir que ni ses travaux ni ses combats n'auront été perdus pour ses semblables. Il n'a, suivant le mot de Job, qu'une existence courte et remplie de misères; mais sa vie n'est qu'un

instant dans celle de l'humanité, et, s'il peut, en reportant ses regards en arrière, se sentir plus heureux que ses devanciers, s'il peut espérer plus de bonheur pour ses successeurs, s'il peut croire au progrès de la race humaine, il a trouvé une consolation précieuse. Les yeux fixés sur le but, le coureur se plaint-il de la fatigue de la course? Qu'importe au soldat, quand il monte à l'assaut, de sentir la terre se dérober sous lui et de rouler au fond du fossé, si, par son dévouement, il a frayé la route au reste de la colonne et si, passant sur son corps, ceux qui le suivent marchent à la victoire? Un sentiment analogue soutient les âmes généreuses qui croient à la perfectibilité de l'humanité. Elles se considèrent comme des gouttes d'eau dans l'océan humain, comme des grains de sable sur une plage sans limites, et faisant, en quelque sorte, litière d'elles-mêmes, elles consentent à lutter, à souffrir, à s'éteindre dans les ténèbres si, grâce à leur effort, la race humaine doit s'élever dans la lumière et parvenir au bonheur.

Mais ici, et sous une forme nouvelle, la même question renaît, plus pressante, plus formidable. Croire au progrès, à la perfectibilité, dit l'humanité, n'est-ce pas encore une illusion, la dernière, la plus grande, la plus décevante de toutes? Que l'on jette, avec l'aide de l'histoire universelle, un regard sur les siècles passés : on y retrouve les mêmes faiblesses, les mêmes misères et les mêmes fautes que dans l'histoire de chaque peuple et dans celle de chaque homme : les proportions seules ont changé. Nulle part, la folie et la perversité humaines ne semblent s'être donné plus libre carrière. Le juste opprimé, bafoué, immolé par le vice triomphant, la bonne cause presque constamment sacrifiée à la mauvaise; partout et toujours, le sang, la haine, la guerre; les foules humaines aveuglées par les préjugés, enchaînées par l'ignorance, torturées par la misère, absorbées par les

préoccupations matérielles au point de perdre, pour ainsi dire, la conscience de leur dignité morale : voilà le spectacle que nous offre l'histoire, voilà le sillon que l'humanité arrose éternellement de ses sueurs et de son sang, voilà le cycle sans fin qu'elle parcourt en gémissant. Tout, dans le monde physique, témoigne d'une providence divine : dans le monde moral, tout ne présente que confusion et désordre. La nature est éternelle et puissante ; l'homme, envisagé comme individu ou comme race, nous apparaît éphémère et débile. Il naît chétif, vit misérable et ne tarde pas à mourir : en est-il autrement des sociétés ? L'histoire n'atteste-t-elle pas les humbles et faibles commencements de chaque peuple, leurs progrès lents et pénibles, leur puissance courte et disputée, leur chute rapide et irrémédiable ? On sait à peine le nom des conquérants qui firent trembler la terre ; et, des cités qui furent autrefois le siège des plus vastes empires, les ruines mêmes ont péri. Les races humaines se succèdent, se pressent vers le commun néant, ainsi que des troupeaux poussés vers l'abattoir ; « assises dans l'ombre de la mort », les nations, comme les hommes, semblent traverser inutilement la vie, et l'on est tenté de prendre pour le dernier mot de la sagesse l'égoïsme cruel, la perversité triomphante du méchant.

C'est ce doute poignant, cette douloureuse incertitude qu'un poète de la décadence latine exprimait, il y a quinze siècles, dans des vers immortels :

« Souvent », écrivait-il, « un doute cruel a torturé mon âme. Les dieux, disais-je en moi-même, ont-ils souci de la terre, ou bien est-elle sans guide, et tout ce qui respire flotte-t-il incertain au gré du hasard ? Sans doute, quand je contemplais la disposition et l'ordre de l'univers, les bornes assignées à la mer, les révolutions des saisons, l'alternance du jour et de la nuit, je croyais toutes choses dirigées par la sagesse de Dieu : c'est lui qui fit mouvoir les astres suivant

des lois invariables, qui fit naître les moissons en leur temps, briller d'un éclat emprunté la changeante Phœbé et donna au soleil sa lumière propre; c'est lui qui traça les rivages de l'Océan et fit graviter la terre sur son axe. Mais quand je voyais les destinées humaines enveloppées de si épaisses ténèbres, la longue prospérité des méchants, les souffrances des bons, alors, ébranlée de nouveau, ma religion faiblissait. Malgré moi, je revenais à cet autre système qui nous montre tous les germes vivants emportés par un mouvement sans but, des apparences sans cesse renaissantes poussées à travers un vide immense non par la raison, mais par le hasard; enfin, des dieux indifférents, ou imaginaires, ou ignorants de nos destinées (1). »

En écrivant cette page célèbre, Claudien formulait, dans une langue admirable et avec une rare précision, le problème de la philosophie de l'histoire; mais ce problème avait été posé bien avant lui; il avait préoccupé, dans l'antiquité, plus d'un grand esprit, plus d'une âme généreuse; il s'était, en quelque sorte, dégagé naturellement de l'histoire elle-même.

(1) « Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem
« Curarent superi terras, an nullus inesset
« Rector, et incerto fluerent mortalia casu.
« Nam quum dispositi quæsissem fœdera mundi,
« Præscriptosque mari fines annique meatus,
« Et lucis noctisque vices : tunc omnia rebar
« Consilio firmata Dei, qui lege moveri
« Sidera, qui fruges diverso tempore nasci,
« Qui variam Phœben alieno jusserit igne
« Compleri, solemque suo, porrexerit undis
« Littora, tellurem medio libraverit axe.
« Sed, quum res hominum tanta caligine volvi
« Adspicerem, lætosque diu florere nocentes,
« Vexarique pios : rursus labefacta cadebat
« Religio, causæque viam non sponte sequebar
« Alterius, vacuo quæ currere semina motu
« Affirmat, magnumque novas per inane figuras
« Fortuna, non arte regi : quæ numina sensu
« Ambiguo vel nulla putat, vel nescia nostri. »

Or, l'histoire est contemporaine de l'humanité; elle est née, pour ainsi dire, d'un instinct supérieur que Dieu a placé au fond du cœur de l'homme.

La brute naît, grandit, se reproduit et meurt, sans laisser après elle un souvenir, sans se soucier d'être oubliée, sans même comprendre ce que c'est que l'oubli. L'homme, au contraire, a le besoin inné de perpétuer la trace de son passage ici-bas. Comme s'il avait conscience de l'immortalité de sa nature, partout et toujours il cherche à tromper la mort, à se survivre à lui-même dans la mémoire de ses descendants. Dès qu'une famille s'est constituée, dès que la filiation s'établit d'une génération à l'autre, la tradition se transmet, l'histoire commence : histoire obscure, confuse, souvent infidèle, histoire précieuse cependant et digne de respect, car elle dérive de l'un des attributs les plus nobles de l'esprit humain et elle contient en germe cette science auguste que Cicéron a proclamée, à juste titre, la « maîtresse de la vie ». Ses premiers auteurs ne comprennent sans doute pas la grandeur de leur œuvre; ils cèdent, ils obéissent en aveugles à une sorte d'instinct sublime, dont les conséquences leur échappent. C'est plus tard seulement, quand de longs siècles se sont écoulés, quand les sociétés se sont constituées et que l'état civilisé commence à remplacer l'état barbare, que l'histoire devient, pour l'homme, une sorte de démonstration pratique et de prédication vivante de la justice. A l'appui de leurs préceptes moraux, comme preuve de la vérité des lois religieuses, les pères racontent à leurs enfants, les prêtres rappellent aux fidèles les destinées tantôt heureuses, tantôt déplorables des hommes les plus célèbres, des races les plus illustres, des nations les plus puissantes : ils se plaisent à montrer, comme suprême réparation après la mort, le jugement de la postérité redressant ici-bas, la justice divine corrigeant dans une vie

nouvelle les inégalités souvent iniques des destinées humaines.

Telle est l'histoire hiératique et patriarcale dont on retrouve la trace à l'origine de presque tous les peuples et comme au berceau de l'humanité. C'est ainsi qu'elle nous apparaît, en Égypte, dans ces jugements solennels rendus par les prêtres et auxquels chaque homme, depuis le dernier laboureur jusqu'au Pharaon, était soumis après sa mort. Le maître absolu, le souverain tout-puissant qui avait parcouru la terre en conquérant et sous lequel tout avait plié pendant sa vie, se retrouvait, au lit de mort, soumis, comme le plus humble de ses sujets, à la critique, au verdict, à la malédiction de ceux qu'hier encore il faisait trembler : l'histoire de son règne s'écrivait d'après le témoignage de ses contemporains, et c'était de leur jugement que dépendait la sépulture ou l'abandon infamant de son cadavre. On tomberait, il est vrai, dans une étrange illusion si l'on s'imaginait que toujours un sentiment de justice rigoureuse dictait ces arrêts solennels : sans faire preuve d'une défiance exagérée, on peut soupçonner, supposer même que, dans plus d'une occasion, la caste sacerdotale, qui rendait ces jugements sans appel, savait y trouver un moyen de satisfaire ses ressentiments ou d'affermir sa puissance. Les vengeances privées elles-mêmes ont dû souvent se faire une arme de la justice posthume instituée dans le seul intérêt de la vérité; mais, malgré toutes ses imperfections, en dépit des abus qu'elle servait à couvrir, cette institution, inventée par les Égyptiens, imitée par les Juifs, n'en demeure pas moins l'une des conceptions les plus remarquables de l'esprit humain et l'un des titres de noblesse de l'histoire. Cette science est ainsi apparue, dès ses origines, sous l'un de ses aspects les plus augustes, sous l'une des formes qui la recommandent le plus au respect de l'humanité, comme vengeresse des faibles opprimés, comme avant-coureur de la justice divine.

Elle ne garda pas longtemps, il est vrai, ce caractère judiciaire et sacré. Lorsque la théocratie eut fait place au gouvernement des rois ou des nobles, l'histoire se transforma comme les institutions : de sacerdotale, elle devint politique et philosophique. L'historien fut une sorte de Nestor réel et sans cesse renaissant, dont la fonction spéciale était d'éclairer, à l'aide de l'expérience du passé, la voie suivie par les rois ou par les peuples contemporains. Au lieu du jugement hiératique prononcé par le prêtre sur un cadavre, on eut l'enseignement de l'exemple donné par les philosophes à la cour des souverains ou par les orateurs du haut de la tribune aux harangues. Que cet enseignement ne fût toujours ni fort éclairé, ni fort sincère, qu'il fût surtout très souvent méconnu par la passion, qui pourrait le nier? Mais il conservait encore, en général, une inspiration et une direction morales des plus nettes. Sans vouloir dégager de l'étude des événements la loi qui préside aux destinées humaines, sans prétendre dérober, pour ainsi dire, le secret de la providence divine, les philosophes, les sages demandaient aux souvenirs des temps passés des arguments contre le vice, des exemples en faveur de la vertu. Avec l'autorité de l'expérience, ils cherchaient à mettre leurs contemporains en garde contre les entraînements des passions, contre l'enivrement de la puissance et de la prospérité. Ils montraient les rapides succès des méchants bientôt suivis de revers irréparables, les épreuves du juste préparant sa récompense finale, la chute presque inévitable de l'imprudent et du superbe; ils exhortaient l'homme à se dominer lui-même pour dominer le monde et à ne rien attendre de durable et de solide que de la seule pratique de la vertu.

Par malheur, cette prédication, solide et logique quand elle s'appuie sur un enseignement divin et sur la croyance à la vie future, manquait de force dès qu'elle avait pour base

la seule parole des philosophes et les préceptes de la prudence humaine. Maintes fois elle fut démentie par les faits : maintes fois, au grand scandale de la philosophie, on vit le tyran, l'oppresseur, l'homme vicieux et injuste conserver jusqu'au dernier jour sa puissance et son bonheur, sans apparence de remords ni de souffrance morale ; maintes fois, au contraire, les épreuves du juste et du sage n'eurent d'autre terme que la mort. C'est alors que, suivant le mot de l'un de nos plus illustres contemporains, l'histoire put être appelée « une grande école d'immoralité » ; c'est alors qu'au sein de sociétés riches et corrompues, on vit des écrivains plus subtils que généreux faire de l'étude des siècles passés un art politique à l'usage des tyrans et des despotes. Pour eux, point de dessein arrêté dans la succession des événements, point d'intervention providentielle ni de rétribution finale : selon les uns, le hasard préside en aveugle à toutes choses ; suivant les autres, les événements se déduisent logiquement les uns des autres sous l'impulsion des passions humaines, et c'est à maîtriser les siennes dans la limite de son intérêt, en profitant de celles des autres, que doit tendre uniquement la politique inspirée par l'histoire. Pour eux, en un mot, de toutes les vertus dont une morale rigoureuse recommande la pratique, la prudence est la seule que l'histoire nous enseigne à observer ; le succès est le dieu unique auquel l'histoire élève des autels.

Ainsi, tour à tour devancière de la justice divine, témoin de la sagesse humaine, guide et conseil de la tyrannie, l'histoire, dans les sociétés primitives, n'est encore qu'une science auxiliaire et, en quelque sorte, dépendante. Pour qu'elle arrive à la plénitude de sa puissance et de sa dignité, il faut qu'elle découvre, qu'elle proclame et enseigne ses propres lois non plus comme instrument de règne ou comme preuve à l'appui de doctrines étrangères à elle-même, mais comme

règle souveraine, immuable et constante des mouvements de l'humanité sur cette terre. La géométrie n'était pas encore véritablement une science quand la pratique de l'arpentage apprenait aux hommes les propriétés de certaines figures ou quand l'observation des révolutions sidérales leur révélait les premières notions de l'astronomie et de l'art nautique : elle ne l'est devenue que lorsque, dégageant de faits particuliers et contingents des règles générales et immuables, elle a formulé les lois d'après lesquelles se mesurent tout espace et toute étendue. Il en a été de même de l'histoire : elle n'est arrivée à sa pleine puissance, à sa complète et parfaite dignité que le jour où, constituant sa propre philosophie, elle a découvert à quelles règles obéissent les événements, dans quel sens se dirige la marche de l'humanité à travers les siècles. Travail immense que les plus grands génies de tous les pays et de tous les siècles ont successivement entrepris et qui n'est pas encore terminé, qui ne le sera sans doute jamais. Que de problèmes, en effet, et quels problèmes ! Il s'agit de savoir si nos destinées sont régies par le hasard ou par une loi providentielle, si les peuples sont dominés par les fatalités de la nature physique ou s'ils peuvent s'y soustraire, enfin si la race humaine est condamnée à végéter ou appelée à progresser. Dès que l'homme a pu avoir conscience de son antiquité et embrasser d'un regard un certain nombre de siècles, ces questions redoutables se sont posées devant lui, et, depuis lors, dans tous les temps, mais surtout de nos jours, elles n'ont cessé d'être agitées.

Elles l'ont été, elles le sont encore dans tous les sens, comme les problèmes que soulève la constitution morale de l'homme lui-même et qui forment le domaine de la philosophie proprement dite. En contemplant l'humanité dans ses phases successives comme en étudiant l'homme isolé, le philosophe a constaté tour à tour l'action de la volonté propre et

du libre arbitre, celle des circonstances et des objets extérieurs, enfin celle de cette force supérieure que nous reconnaissons sans pouvoir la comprendre ni la définir, et qui est pour les uns le hasard, pour les autres la Providence. Appliquées aux sciences philosophiques, ces diverses notions ont enfanté successivement le fatalisme et le mysticisme, puis l'idéalisme, puis le sensualisme et le scepticisme, enfin, comme conciliation suprême de ces systèmes opposés, l'éclectisme. Dans le domaine historique, des tendances semblables ont donné naissance à des systèmes analogues. Suivant que la foi en un dieu infiniment puissant et bon a augmenté ou décru dans le cœur de l'homme, suivant que la croyance au libre arbitre s'est fortifiée ou affaiblie, la philosophie de l'histoire est devenue, elle aussi, fataliste, spiritualiste, matérialiste ou sceptique. Ainsi, toujours unes et constantes dans leurs manifestations les plus diverses, ces grandes conceptions de l'esprit humain se perpétuent d'âge en âge et s'étendent à tout ce qu'embrasse, dans sa fécondité presque infinie, l'intelligence de l'homme.

PREMIÈRE PARTIE

ANTIQUITÉ, MOYEN AGE ET RENAISSANCE.

CHAPITRE PREMIER.

ANTIQUITÉ.

I

Si, dans les pages qui précèdent, nous avons réussi à déterminer le principe et les origines de la philosophie de l'histoire, le but et l'objet de cette science doivent, par là même, ressortir clairement. L'histoire recueille, contrôle, discute et raconte les faits : la philosophie de l'histoire en scrute les causes, en recherche le lien, en dégage les enseignements, en étudie les lois. Les événements qui, depuis l'apparition de l'humanité, se déroulent sur notre globe ne sont-ils que les effets d'un aveugle hasard, les manifestations incohérentes d'une force capricieuse, injuste, fatale? Dans ce cas, il n'y a pas de philosophie de l'histoire. Mais, si l'on écarte cette hypothèse désespérante, humiliante pour l'homme, injurieuse pour la Divinité, contredite par un examen quelque peu attentif des faits, il faut, de toute nécessité, que la raison déterminante de ceux-ci soit mise en lumière. Rechercher, exposer sous l'action de quelles circonstances, grâce à quelles influences ils ont pu se produire : telle est la première tâche

de la philosophie de l'histoire. Expliquer en vertu de quelles conséquences logiques ils se succèdent, s'enchaînent et, en quelque sorte, s'engendrent les uns les autres : voilà le deuxième objet de cette science.

Mais elle ne s'en tient pas là : elle prétend faire aboutir à des conclusions d'un intérêt immédiat et direct ses études abstraites et, pour ainsi dire, théoriques ; si elle interroge le passé, c'est pour éclairer le présent, pour pressentir et presque prévoir l'avenir. Guide des hommes d'État, conseillère des politiques, auxiliaire de la morale individuelle, elle s'empare de l'expérience des générations disparues pour en tirer des leçons à l'adresse des générations actuelles ; elle ne se borne pas à dire ce qui fut ; elle explique comment et pourquoi ce qui fut a été et devait être tel qu'il fut, comment et pourquoi, dans des conditions identiques ou analogues, le même entraînement ou la même sagesse, les mêmes passions ou les mêmes vertus doivent entraîner les mêmes conséquences heureuses ou néfastes.

Elle va plus loin encore dans cette voie, plus avant dans cet ordre d'idées. Au delà des probabilités, elle cherche la certitude ; au delà des analogies, la loi. A force de comparer, de rapprocher les faits et leurs causes, à force de remarquer la fréquence, sinon la constance des rapports entre certains événements et certaines circonstances matérielles ou morales, elle en arrive à se demander si des règles, aussi absolues que celles de la logique, que celles mêmes des sciences physiques ou mathématiques, ne président pas au développement des faits historiques, si l'histoire, en un mot, n'est pas une succession immense et continue de problèmes moraux dont il suffit de déterminer exactement la donnée, les éléments et les conditions pour en dégager d'avance et sûrement la solution. Discerner ces lois, les formuler, les grouper, en indiquer les combinaisons les plus fréquentes, tracer d'avance la

marche de l'humanité, en déterminer le sens, dire si elle recule, si elle avance ou si elle reste stationnaire, si les mouvements qui l'agitent la poussent en avant soit en droite ligne, soit par d'invisibles détours, ou si elle est condamnée à tourner éternellement sur place, dans une sorte de cercle infranchissable : c'est l'effort essentiel et dernier de la philosophie de l'histoire; c'est, d'un point de vue purement humain et philosophique, le couronnement de son œuvre.

Elle peut cependant monter plus haut encore. Si elle admet (et comment ne l'admettrait-elle pas?) l'existence d'un plan divin dans la succession des faits humains, elle ne saurait, à notre avis du moins, se soustraire à l'étude de ces questions ardues, poignantes, mais vastes et sublimes entre toutes, qui se rattachent au libre arbitre et à la Providence divine. De même que la psychologie constate, au fond de l'âme de chacun de nous, l'impulsion d'une force étrangère et souveraine à côté des libres décisions de notre volonté, de même que son œuvre principale consiste à rechercher comment ces deux puissances agissent et se concilient ensemble; de même, pour la philosophie de l'histoire, il importe d'étudier comment le libre jeu des passions individuelles ou nationales peut exister et se concilier avec l'accomplissement du plan immense, éternel et immuable dont l'histoire offre le développement logique et ininterrompu à travers les siècles. A cette hauteur, il est vrai, la philosophie de l'histoire risque de perdre pied. Elle n'est plus, en effet, dans la sphère purement terrestre; elle pénètre dans le domaine du surnaturel et du mystère; elle se confond presque non seulement avec la théodicée, mais encore avec la théologie. Nous admettons que l'examen et la discussion d'un tel problème ne rentrent pas directement dans le cadre de cette étude; mais nous ne pouvions nous dispenser de les indiquer ici, car ils constituent, à nos yeux, l'intérêt capital et, pour ainsi dire, le

principal titre de noblesse de la philosophie de l'histoire.

Pour revenir aux côtés purement humains de cette science, il convient, après avoir indiqué quel en est le domaine, de rechercher les conditions nécessaires à son développement. Si l'on veut s'en rendre compte, il suffit, ce semble, d'avoir présent à l'esprit l'objet de ses investigations et la nature des méthodes qu'elle doit nécessairement employer. Elle repose sur l'analyse des faits, sur leur comparaison, et, à la manière des sciences expérimentales, c'est d'une masse de résultats concordants qu'elle dégage la loi : il faut donc qu'elle puisse faire porter ses études sur un grand nombre d'événements, et elle ne peut, dès lors, arriver à son complet développement que chez des peuples déjà mûrs, à un âge relativement avancé de la vie de l'humanité. Ses conclusions ne peuvent être sûres qu'à la condition de porter sur des faits sévèrement contrôlés : elle ne fera donc œuvre utile et sérieuse qu'autant que l'histoire se sera, avant elle, élevée à la hauteur d'une science, qu'elle aura soumis les faits à une critique sévère et se sera suffisamment dégagée de l'élément fabuleux ou légendaire. Pour être vraiment une philosophie, elle doit encore étendre ses investigations comme ses conclusions non pas à une partie, mais à l'ensemble de l'humanité, elle doit envisager non pas une ou plusieurs nations, mais toutes, non pas tel ou tel pays, mais la planète entière : il s'ensuit qu'elle n'a pu être véritablement elle-même tant que la forme et les dimensions de la terre ont été inconnues, tant que les peuples se sont ignorés les uns les autres, tant que la prédominance des haines internationales, de l'esprit de caste et des préjugés de race a obscurci l'esprit des historiens comme des philosophes et les a empêchés de s'élever à la conception de l'unité et de la solidarité du genre humain.

II

On comprend, dès lors, pourquoi la philosophie de l'histoire est une science moderne, pourquoi l'antiquité, comme le moyen âge, n'en offrent que de rares et incomplets monuments. L'antiquité, surtout dans les siècles les plus reculés, appartient presque tout entière au fatalisme. A peine éveillée à la vie, concentrée dans ces régions brûlantes où l'intensité prodigieuse de l'existence animale semble engourdir l'activité intellectuelle, l'humanité des premiers âges n'avait pas encore pris conscience de sa dignité morale; elle était comme perdue au sein d'une nature puissante et féconde, comme courbée sous la main des divinités terribles ou bienfaisantes dont son imagination peuplait l'univers. Pour les Indous des premiers siècles, non seulement Dieu était partout, mais encore Dieu était dans tout; « tout était Dieu, excepté Dieu lui-même ». Depuis la créature la plus infime jusqu'à l'homme, tout était divin, tout était pénétré de cette sève divine, qui était la vie de Dieu dans la nature. Dieu seul vivait, Dieu seul existait : il n'y avait, pour l'homme, ni liberté, ni responsabilité, ni conscience. Ses destinées ne dépendaient pas de lui, n'étaient dirigées par aucune loi rationnelle : l'histoire n'avait pas de sens, ou, pour mieux dire, pas d'objet. « Là, comme on « l'a dit avec autant de concision que de vérité, là tout est « nié, ou plutôt tout est ignoré de ce que nous regardons « comme des vérités indéfectibles : la personnalité de « l'homme, la liberté, la spiritualité de l'âme, son avenir et « sa destinée, qui n'est plus que le néant d'où elle est sortie et « où elle retourne, l'existence de Dieu, qu'on ne paraît

« même point soupçonner et qu'on ne trouve pas nécessaire « pour comprendre ni la nature qu'on redoute, ni la raison « qu'on méconnaît, ni la vie qu'on abhorre. Après les médi« tations les plus longues et les plus sincères, l'homme n'a « pu en arriver à se distinguer de la matière au milieu de « laquelle il vit. Il s'est ravalé au niveau de la brute, et même « fort au-dessous d'elle, confondu avec les éléments informes « et dénués de toute organisation. Il s'est cru soumis à des « métamorphoses douloureuses et sans fin, sous le coup d'une « nécessité à laquelle il n'a pas même osé donner de nom. « Il n'a rien senti ni de sa force, ni de sa grandeur, ni de sa « vraie nature, et, tout en n'en appelant qu'à lui seul « pour se sauver, il n'a su trouver dans son désespoir ni « énergie, ni dignité. Seulement, comme, malgré ses aber« rations les plus monstrueuses, il ne peut s'abdiquer com« plètement, c'est encore à la vertu qu'il a cru rendre hom« mage par ces sacrifices et ce suicide qui n'ont plus rien « d'humain (1). »

Bientôt, cependant, un éclair intellectuel jaillit des solitudes de la haute Asie, du berceau de cette race aryenne que Dieu semble avoir prédestinée à civiliser et à couvrir la terre. Les Chaldéens s'élèvent à la conception d'un dieu souverainement intelligent, distinct de la nature, et dont les idées ou *Junges* servent de loi au monde physique comme au monde moral. Zoroastre s'empare de cette pensée, et, dans un des oracles qui lui sont attribués, il la reproduit sous une forme aussi poétique que saisissante :

« De l'entendement du Père, dit-il, s'élancent comme un « trait ces *idées* qu'il a conçues dans ses desseins éternels, « et qui sont la forme de toutes choses; elles découlent d'une « source unique; car dans le Père résident le dessein et la

(1) Barthélemy Saint-Hilaire, Préface de la traduction de la *Morale à Nicomaque,* p. ccxi et ccxii.

« fin... ; elles se divisent en d'autres intelligibles. Car le Roi « suprême s'est proposé un *type intellectuel et incorruptible « du monde varié, lui imprimant sa forme;* et le monde est « apparu revêtu d'*idées* de tout genre émanées d'une même « source... Les idées intelligibles, les *Junges,* conçues par le « Père, conçoivent elles-mêmes, animées par d'ineffables « desseins et intelligentes. »

Dans cette page si remarquable pour l'époque à laquelle elle remonte, il n'est sans doute question ni des lois de l'histoire, ni de l'histoire elle-même alors à peine naissante; mais la théorie philosophique, ou plutôt le dogme religieux qu'elle expose était assez vaste, assez profond, il était conçu en termes assez généraux pour embrasser avec l'univers physique le monde moral tout entier, avec l'histoire de la nature celle de l'homme et de l'humanité. Quel que soit en réalité l'auteur de cet oracle, il est évident que, pour lui, tout ce qui existe sur la terre est une manifestation de la pensée divine, une traduction plus ou moins défectueuse du type éternel, de l'idée parfaite qui réside en Dieu : rien ne s'oppose donc, tout conduit, au contraire, à cette conclusion que les révolutions de l'humanité à travers les siècles, comme celle des astres dans le firmament, sont conformes à un plan arrêté d'avance dans l'esprit de ce « *Roi suprême* », de ce « *Père en qui résident le dessein et la fin* ». Nous trouvons donc là, dans sa première expression et sous l'une de ses formes les plus grandioses, cette théorie des idées intelligibles, vivantes, créatrices, dont Platon fera, plus tard, la base de son système, et qui, perpétuée de génération en génération et de siècle en siècle par l'admiration du genre humain, inspirera, dans les temps modernes, à Vico son système, tout platonicien, de philosophie de l'histoire. Nous trouvons aussi, dans Zoroastre, le premier germe et comme le premier linéament du système auquel Leibniz, Herder, Condorcet

donneront un jour tant de relief et qui repose sur l'idée de la perfectibilité de l'homme. D'après lui, la création est partagée entre deux principes, la lumière et les ténèbres, tous deux également soumis à un être infiniment supérieur appelé Éternité; la lutte est constante, universelle, entre ces deux principes; mais le bien doit l'emporter sur le mal, et l'univers physique et moral progresse sans cesse vers le règne de la lumière pure.

Si la doctrine de Zoroastre était revêtue d'une incontestable grandeur, elle avait le tort de conduire au fatalisme. La même tendance se remarque également dans les deux plus anciens et plus vénérables monuments historiques et littéraires de ces temps reculés, dans la Bible et dans les poèmes d'Homère. Considérée d'un point de vue purement humain, non comme l'auguste témoignage d'une première révélation divine et comme l'annonce d'une révélation plus complète, mais comme l'histoire d'un peuple et comme le premier recueil des annales de l'humanité, la Bible porte l'empreinte profonde du fatalisme commun à tout l'Orient. Dans tous les événements dont elle a conservé le souvenir, dans les scènes touchantes, terribles ou sublimes qu'elle a immortalisées, il n'y a, à vrai dire, qu'un seul acteur, le Dieu unique, spirituel, éternel du peuple d'Israël, le Seigneur tout-puissant, jaloux et miséricordieux : entre ses mains, les hommes ne sont que comme d'aveugles instruments dont il se sert ou qu'il rejette à son gré, suivant les vues cachées de sa Providence. Sans doute, la Bible est bien loin d'admettre l'indifférence morale des actions humaines; elle reconnaît et proclame, au contraire, une loi morale dont le Décalogue contient les préceptes immuables; elle montre l'homme récompensé ou châtié dans ce monde, suivant qu'il les observe ou les méconnaît; mais, si l'homme considéré comme individu peut, d'après elle, influer sur ses destinées terrestres

par sa soumission ou sa résistance aux volontés divines, là s'arrête la puissance du libre arbitre. Ni l'homme isolé ni la race humaine ne peut agir sur la marche des événements et faire fléchir les desseins de Dieu : ce que le Seigneur a résolu et annoncé doit se réaliser, au jour et à l'heure fixés par lui, et, sciemment ou non, le monde entier y concourt. Bien plus, il n'est pas certain que l'homme puisse, par sa vie terrestre, décider de son sort au delà du tombeau, et il est même douteux qu'il y ait, pour lui, une existence nouvelle après la mort. Sur cette question capitale de l'immortalité de l'âme et de la vie future, la Bible porte la marque des préjugés du peuple juif dont une partie croyait l'âme infuse dans le sang; elle est, par suite, d'une obscurité désespérante et elle semble même pencher vers une solution négative. A la vue des vicissitudes humaines, en face des nations détruites ou des empires abattus, en présence même des épreuves du juste, les auteurs inspirés de la Bible, des psaumes et des prophéties n'ont guère de ces retours attendris sur la misère de l'homme ou de ces protestations indignées qui se retrouvent si souvent sur les lèvres ou sous la plume des historiens ou des philosophes plus modernes : ils se bornent à proclamer l'absolue souveraineté et la sagesse infinie de Dieu ; ils invoquent sa droite vengeresse ; ils nous le montrent, dans leur style grandiose et sublime, changeant les cieux « comme un vêtement », et foudroyant d'un geste ces puissants de la terre qui, « du soir au matin, sont flétris ainsi que l'herbe des champs ».

Pour la poésie des images et la sombre grandeur des pensées, Homère, — on en a fait souvent la remarque, — a de frappantes analogies avec la Bible. Premier historien et premier philosophe de l'antiquité grecque, il reflète les sentiments des plus anciennes peuplades hellènes sur les causes des révolutions humaines et sur les destinées de notre race.

Pas plus que les auteurs de la Bible, Homère n'a foi dans la puissance du libre arbitre, il est même absolument fataliste. Au-dessus des hommes, au-dessus des dieux, si semblables aux hommes, il montre toujours suspendue cette divinité sombre, aveugle, inflexible, le Destin (Μοίρα), dont les décrets fixent le sort des mortels. Ses héros primitifs n'oublient jamais, même dans leurs luttes les plus acharnées et dans leurs plus prodigieux efforts, que le succès dépend non pas d'eux, mais de cette divinité d'airain, et, loin de se flatter d'agir sur la fortune des peuples ou d'en prévoir le sort, ils ne se flattent même pas de modifier leur destinée. Tout ici-bas est donc, pour eux, hasard et inconnu : cette pensée courbe leurs âmes vers la terre; ils ont, en général, les appétits féroces, les passions indomptées des sauvages ; ils font passer avant toutes les autres les jouissances matérielles, et, s'ils ne se montrent pas insensibles à la gloire, ils ignorent absolument cette exquise délicatesse morale qu'on a désignée sous le nom d'honneur. Ils croient à l'immortalité de l'âme ; mais le corps et la terre sont tout pour eux ; ils ne croient au bonheur qu'ici-bas, et ils n'attendent de l'autre vie, même dans l'Élysée, qu'un ennui profond et une incurable tristesse : c'est ainsi qu'Achille, rencontré par Ulysse dans les Champs Élysées, regrette de ne pas vivre, sur la terre, de la rude vie d'un pauvre laboureur.

Cet amour de la vie, cette défiance craintive de ce qui attend l'homme au delà du tombeau, cette croyance à une fatalité divine et invincible se retrouvent chez tous les poètes de la Grèce primitive, et même chez ceux du siècle de Périclès. Hésiode est fataliste, Eschyle est fataliste, Sophocle l'est aussi, Simonide ne reconnaît de liberté véritable qu'à la Divinité : « Dieu seul, dit-il, jouit du privilège auguste de l'indépendance et de la liberté. »

Parmi les philosophes, les doctrines sont, dès l'origine, plus

partagées. Si le panthéisme et le fatalisme, qui en est la conséquence logique, occupent dans le domaine philosophique la première place, ils n'y excercent cependant pas une influence exclusive. Autant qu'on peut la démêler à travers toutes les obscurités qui l'entourent, la doctrine de Thalès de Milet semble rapporter le principe du mouvement à une cause intellectuelle, sans admettre toutefois l'intervention immédiate de la Divinité dans les phénomènes partiels de l'univers; elle paraît même, d'après le témoignage de Plutarque (1), renfermer cette proposition toute spiritualiste « qu'aucune action, aucune pensée n'est cachée à Dieu ».

Allant plus loin dans la même voie, l'ami et le disciple de Thalès, Anaximandre, formule cet axiome que « rien ne se « fait de rien », et en tire la conséquence « que l'infini est le « principe de toutes choses, un infini tout ensemble immuable « et immense (2) ». Sans doute, dans le système d'Anaximandre, l'expression d'*infini* désigne plutôt l'immense et l'indéfini que l'Être sans bornes, sans commencement ni fin; sans doute encore sa théorie s'applique bien plutôt au monde physique qu'au monde moral, et elle paraît même n'avoir pas exclu l'idée toute panthéiste d'une âme du monde répandue dans l'univers. Elle n'en a pas moins une largeur et une portée remarquables pour sa date, elle n'en contient pas moins en germe toute la philosophie religieuse qui fera remonter à la sagesse de l'Être infini, c'est-à-dire de la Providence, les phénomènes non seulement matériels, mais encore moraux qui se produisent sur cette terre.

Anaxagore, enfin, transporte d'Ionie en Europe l'enseignement de la philosophie, fonde l'école d'Athènes et pose les bases de la science nouvelle que Platon va bientôt

(1) *Conviv. septem sapient.*

(2) DIOGÈNE LAERCE, II, 1; PLUTARQUE, *De placitis philosophorum*, I, II, 4.

illustrer. Ses prédécesseurs, même parmi les philosophes ioniens, avaient associé la matière élémentaire de toutes choses à la cause première de toute production et conçu ainsi la Divinité comme l'*âme universelle*, l'*âme du monde*, le monde lui-même comme un tout animé, identique en quelque sorte avec son auteur : Anaxagore, au contraire, distingue nettement la cause première de l'univers de cet univers lui-même, et la création du créateur. En même temps, il démontre, par un raisonnement méthodique, la liaison étroite de tous les phénomènes entre eux, l'harmonie générale des lois de la nature, et, concluant de l'ordre à un ordonnateur suprême, de l'œuvre intelligible à l'ouvrier intelligent, il proclame que, « dans le monde, l'intelligence est le principe « de tout ». Cette intelligence, d'après Anaxagore, « doit tout « embrasser, tout connaître, le passé, le présent, l'avenir ; sa « puissance est immense, son activité est spontanée, et elle « tire d'elle-même toute son énergie ; elle est simple, pure, « exempte de tout mélange, elle est par conséquent souve- « rainement indépendante, exempte de toute sujétion et de « toute influence, en un mot, elle est infinie... Elle conserve « comme elle produit... Elle pénètre tout, régit tout, est « présente en toutes choses ; *elle les orne en les parcou-* « *rant*. Mais elle est bien plus intimement présente aux êtres « vivants, sensibles et raisonnables, car elle est le principe de « la vie, de la sensibilité et de la connaissance ; il n'y a, en « quelque sorte, qu'une seule âme, un seul esprit répandus « dans tous les êtres vivants (1). »

Pendant que l'école ionienne proclamait ainsi la souveraineté de l'intelligence sur le monde, l'école d'Italie, fondée par Pythagore, cherchait dans les nombres, c'est-à-dire dans les proportions arithmétiques ou géométriques, l'explication de

(1) Aristote, *De l'âme*, I, 2, 13, et III, 4, 9 ; *Physique*, III, 4, et VIII, 5, 10 ; Platon, *Cratyle* (traduction Cousin, t. X, p. 85)

l'harmonie de l'univers. Plus encore que les Ioniens, les Pythagoriciens croyaient à l'antique tradition de l'âme du monde et se représentaient l'univers comme un être vivant et animé (1); ils admettaient, en conséquence, le plus absolu des fatalismes : « Nous sommes », disait Philolaüs, « les « esclaves, la propriété des dieux; les dieux nous gouvernent, « veillent sur nous et pourvoient à nos besoins »; mais, en même temps, par une contradiction généreuse qui n'est pas sans exemple dans l'histoire de la philosophie, ils prêchaient une morale rigoureuse et exhortaient leurs auditeurs à la vertu, comme si leurs actions eussent pleinement dépendu de leur libre arbitre.

Parmi les disciples de Pythagore, il en est un, Timée de Locres, qui paraît avoir, mieux que les autres philosophes de la même école, admis et compris l'action double, simultanée et souvent divergente en apparence de la volonté divine et des lois naturelles. Il distingue deux causes des êtres : l'intelligence, cause de tout ce qui est fait avec dessein, c'est Dieu; l'autre est la nécessité, résultat des qualités des corps, subordonnée à la première, mais agissant avec elle. — Il ajoute que le monde est l'expression exacte « de l'idée; « celle-ci en a été le type (2) » : parole profonde, qui résume d'avance toute la théorie platonicienne des idées et où l'on trouve, dès lors, le point de départ de tout un système considérable non seulement de physique, mais encore de philosophie de l'histoire.

Plus remarquable encore est la doctrine d'Héraclite sur les lois de l'univers et sur le destin. « Tout dans la nature est « régi », dit-il, « par des lois constantes; les phénomènes « eux-mêmes qui paraissent discordants concourent à l'har« monie du tout; c'est un accord qui résulte des disso-

(1) Cicéron, *De natura deorum*, I, 11; Aristote, *Physicorum* III, 6, 9
(2) *De anima mundi*, chap. IV, §§ 1 et 2.

« nances... Ainsi les êtres divers, quelle que soit leur variété, « sont unis, coordonnés dans le même plan, ne forment « qu'un seul ensemble, tendent au même but. » Le Destin n'est que le principe de cette harmonie universelle; c'est la loi générale imposée à l'univers, la puissance intelligente de laquelle émane cette loi, l'expression de la raison qui est l'attribut de cette puissance (1).

La théorie profonde et consolante dont on vient de lire l'esquisse est le plus solide titre de gloire d'Héraclite. Personne avant lui n'avait percé d'un regard aussi lumineux le voile qui semble parfois dérober à l'œil de l'homme l'harmonie de l'univers; personne n'avait encore démenti, en termes aussi hardis et aussi nets, le faux dogme d'un destin aveugle et inexorable en ses caprices. Il paraît, il est vrai, avoir eu en vue le monde physique plus que le monde moral et la destinée de l'homme envisagé comme individu plutôt que celle de l'humanité dans l'histoire; il n'a pas songé à faire une philosophie de l'histoire, il ne soupçonnait même pas sans doute ce que peut être cette science; mais, en affirmant l'existence d'une harmonie universelle et constante, en se refusant à voir dans le destin autre chose que la loi souveraine et profondément intelligente qui régit le monde, il a fondé ce grand et imposant système que Leibniz a élevé plus tard sur la double base de l'optimisme philosophique et de l'harmonie préétablie; il a été, de tous les philosophes antérieurs à Platon, celui qui, par sa croyance à une action providentielle et constante, a le mieux préparé les voies à la vraie philosophie de l'histoire.

Avant que cette noble thèse fût reprise et agrandie par le platonisme, elle devait subir l'épreuve de la plus violente contradiction. Sans se prononcer sur l'histoire ni sur ses lois,

(1) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, liv. VII.

la seconde école d'Élée formulait des principes qui devaient nécessairement conduire ses adeptes au panthéisme, au matérialisme ou au scepticisme, dans tous les cas, à la négation de la Providence. Plus physicien que métaphysicien et plus poète que philosophe, Empédocle n'a pas laissé de doctrine assez précise pour qu'il soit possible de le ranger avec certitude dans aucune école. Leucippe a ébauché la théorie atomistique et le système des tourbillons que devaient plus tard reprendre et développer Épicure et Descartes. Démocrite semble avoir préparé la voie à Zénon et à Lucrèce : il reconnaît bien quelque chose de divin dans le principe pensant, mais il regarde ce principe comme répandu dans l'univers. D'après lui, c'est la foudre, les éclipses et les autres phénomènes extraordinaires de la nature qui, en terrifiant l'homme, l'ont conduit à la connaissance des dieux. Il soutient encore que la nécessité seule, le destin, préside aux phénomènes de l'univers sensible, et il accorde à cette loi aveugle la dénomination de Providence; mais cette nécessité n'est à ses yeux qu'une nécessité purement physique, conséquence de la loi des tourbillons. Enfin, à côté de ces écoles opposées, au sein d'Athènes enrichie et corrompue, paraît la secte des sophistes qui, en ruinant le fondement de toute certitude, enlève aux intelligences leur lumière, aux âmes leur ressort, et ne laisse plus à ses adeptes que le doute universel et l'universel dégoût. Pour eux, point de vérités primordiales et supérieures à l'homme : « l'homme, ainsi « que l'a dit Protagoras, est la mesure de tout » ; — point de principes fixes : sur toutes les questions, ils se flattent, ils se vantent de pouvoir, grâce à la supériorité de la dialectique, faire triompher successivement le pour et le contre; — point de règle pour l'intelligence et la raison, car, d'après Gorgias, rien n'existe, on ne peut rien connaître, on ne peut rien démontrer; — point de fondement divin à la loi naturelle,

car, suivant Hippias, la loi naturelle ne dérive point de la divinité (1); — point de loi morale, car la seule loi naturelle, la « seule règle du juste et du vrai, est celle que « le fort doit commander au faible (2) »; — point de Providence : tout ce qui existe est l'effet du hasard, aucune providence divine ne préside au cours des choses humaines; — point de rétribution divine au delà de cette vie, car, d'après Critias, l'un des trente tyrans d'Athènes, « la croyance « à la Divinité est une invention des anciens législateurs (3) ». — Enfin, Prodicus de Céos, devançant les théories désolantes du pessimisme contemporain, arrive à la conclusion logique du système sophistique : il déroule, sans pitié, le douloureux tableau des souffrances qui accablent l'homme à chaque âge, et proclame que la vie est un mal auquel on doit se soustraire le plus tôt possible.

C'est du milieu de cette ruine morale que surgit et rayonne la pure et noble doctrine de Socrate. Au doute universel des sophistes il oppose, comme une digue infranchissable, les règles éternelles du sens commun; contre leurs jeux d'esprit et leur scepticisme démoralisateur, il maintient d'une main ferme les préceptes sacrés de la loi morale. Il retourne contre eux leurs propres armes : la subtilité dialectique et l'usage insidieux du dilemme; il y joint ce procédé redoutable de l'*ironie* et de la *maïeutique*, qui tirent de lui leur nom, cette méthode si dangereuse pour ses adversaires, qui lui permet, à l'aide de questions précises, répétées, lancées pour ainsi dire coup sur coup, de conduire insensiblement ses interlocuteurs à un point connu de lui seul, à une conclusion prévue dès le début, amenée de loin et invisible pour tout autre que pour lui. Le grand mérite de Socrate a été de

(1) Xénophon, *Mémorab.*, liv. IV, chap. IV.
(2) Thucydide, I, 76; V, 105.
(3) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, p. 319

ruiner, par cette habile tactique, le crédit usurpé des sophistes, de rétablir la certitude métaphysique, de raviver la foi morale dans l'esprit et dans l'âme de ses contemporains, enfin d'affirmer par ses paroles comme par ses exemples la réalité et le prix inestimable de la vertu. Il ne faut sans doute pas lui demander une philosophie, encore moins une philosophie de l'histoire; il n'a pas de système, mais il a une méthode excellente en elle-même, dont son inexpérience ne lui permet pas de faire toujours le meilleur usage; il a encore et surtout quelques principes solides et précieux qui serviront de base aux plus grandes créations de ses continuateurs. Telle est, par exemple, la théorie fondamentale de Socrate sur la justice. Pour lui, la justice est la connaissance de ce qui est prescrit par les lois; mais, dans sa pensée, il ne s'agit pas seulement ici des lois de la patrie, il s'agit encore de ces lois plus hautes qui émanent non des hommes, mais des dieux, qui ne changent pas d'un peuple ou d'un siècle à l'autre, mais qui sont de tous les temps, de tous les pays, et dont parlera si magnifiquement Cicéron. A cette idée si belle de la justice se lie, dans la doctrine de Socrate, une conception non moins haute, non moins profonde de la conscience et de la Providence divine. Comme on l'a dit en termes excellents, « Socrate, les yeux toujours fixés sur l'homme, reconnut « dans l'univers les signes de l'intelligence, la prévoyance, « la prudence, la bonté. La vie, les rapports harmonieux des « parties, la convenance universelle des moyens et des fins, « tout lui attestait un Dieu sage et bon, avec la même évi- « dence qu'un ouvrage de mécanique atteste un ouvrier et « une statue un statuaire. Il reconnut non seulement Dieu, « mais sa Providence, et non seulement encore cette Pro- « vidence universelle qui veille sur l'ensemble de l'œuvre « et protège les lois générales des choses, mais celle qui, pré- « sente à toutes les actions particulières des créatures, voit

« dans le secret des cœurs, découvre les pensées mêmes qui « ne s'expriment point et parle enfin dans l'intimité de l'âme « un langage clair à celui qui l'écoute et la connaît (1). »

En proclamant ces vérités immortelles, en les confirmant par sa parole, par sa vie et, plus encore, par sa mort, Socrate a rendu au genre humain ses titres de noblesse un instant égarés, il a sauvé la plus noble, la plus précieuse partie de notre commun patrimoine, il a raffermi le fondement de toutes les sciences, le *criterium* indispensable de toutes les actions et de toutes les pensées humaines. En démontrant mieux qu'aucun autre avant lui la responsabilité morale de l'homme, en affirmant l'action de la Providence sur l'humanité, il a eu, au point de vue spécial qui nous occupe, le mérite de sauver d'un véritable naufrage moral les deux principes essentiels et fondamentaux que nous retrouverons désormais à la base de toute philosophie de l'histoire, comme de toute philosophie vraiment digne de ce nom. Grâce à son courage, à sa persévérante énergie, à son habileté de dialecticien, grâce surtout à ses exemples, le sol philosophique est purgé de l'ivraie sophistique, la voie de la philosophie idéaliste est désormais ouverte, et Platon peut venir.

III

PLATON.

Nulle part, sans doute, dans Platon, on ne rencontre ce qu'on pourrait appeler, à proprement parler, une philosophie de l'histoire ; mais plusieurs passages importants de ses

(1) M. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, t. Ier, p. 15.

œuvres en renferment l'esquisse et, pour ainsi dire, les linéaments. Les *Lois* méritent particulièrement, à ce point de vue, de fixer l'attention. Au milieu de ce dialogue tantôt spirituel, tantôt sublime, dans lequel sont passés en revue tous les problèmes de la législation et de la politique, l'Athénien, interprète de la pensée de Platon, examine tour à tour quelle est la force, quelle est la loi qui préside aux destinées de la race humaine, par quelles lentes et pénibles évolutions l'humanité a pu, sous l'action de la nécessité et sans autre secours que l'intelligence, sortir des ténèbres de la barbarie et de l'état d'animalité où l'avaient plongée les grands cataclysmes des âges primitifs, pour monter et s'épanouir dans les sphères lumineuses de la civilisation. Il recherche encore suivant quel ordre se produisent, grandissent et disparaissent les différentes organisations sociales, les diverses formes de gouvernement ; quelle action exercent sur les mœurs et les destinées d'un peuple les conditions extérieures de son développement, le climat, la configuration du pays, la fertilité du sol, les *milieux*, en un mot; enfin, quel est le principe essentiel, le ressort vital d'une société bien organisée.

Platon, il ne faut jamais l'oublier, était le successeur immédiat de l'école sophistique et même le contemporain des derniers représentants de cette secte. C'est à la confondre qu'il a, comme son maître Socrate, consacré ses plus vigoureux efforts. Il était donc naturel qu'il ne laissât pas sans réfutation la doctrine, à la fois fausse et avilissante, suivant laquelle les événements historiques, comme tous les faits humains, comme toutes les choses de ce monde, ne seraient que les effets d'un aveugle hasard. Précurseur lointain de Leibniz et de Herder, il croit à la Providence, il croit à l'ordre universel et le meilleur de tous; il croit à l'harmonie et à la solidarité de tous les êtres dont se compose l'univers ; il est fondateur de la doctrine du progrès et le père de l'optimisme philosophique. « Le

« roi du monde », dit l'Athénien à Clinias (1), « a imaginé « dans la distribution de chaque partie le système qu'il a « jugé le plus facile et le meilleur, *afin que le bien eût « le dessus, et le mal le dessous dans l'univers*. C'est par « rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison géné-« rale des places et des lieux que chaque être doit prendre et « occuper d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la « disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les « qualités de chacun de nous : car chaque homme est ordi-« nairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations « auxquelles il s'abandonne et les qualités de son âme. »

Dans cet univers organisé par la souveraine sagesse et par la bonté infinie, des ruines effroyables, de terribles catastrophes se sont pourtant produites. Furent-elles une suite de l'exercice de notre libre arbitre, auteur des crimes qui appelèrent les coups de la justice divine? Dieu ne les permit-il que pour réaliser, par la transformation du monde physique, des progrès cachés aux yeux mortels? Platon ne résout pas ce redoutable problème ; il se borne à constater le fait des cataclysmes qui ont bouleversé et renouvelé la face de la terre (2) ; puis il explique comment les rares débris du genre humain ont pu faire sortir de la misère et de la dégradation où ils étaient tombés, les arts, les sciences, les lois qui devinrent plus tard la force et l'ornement des sociétés antiques. Il décrit, dans les *Lois* (3), l'humanité au lendemain du déluge, et le tableau qu'il en fait est comparable, sinon pour la sombre poésie, du moins pour la vérité, à celui que Lucrèce a tracé des premiers hommes. Le déluge a cessé, la terre commence à sortir des eaux, à reparaître à la lumière. A sa surface désolée, il n'y a plus trace des plaines autrefois livrées à

(1) *Lois*, liv. X (traduction Cousin), t. VIII, p. 265.
(2) *Timée* (*id.*, *ibid.*), t. XII, p. 107.
(3) *Lois*, liv. III, *ibid.*, t. VII, p. 130 à 148.

la culture, plus de vestige des villes situées en rase campagne ou au bord de la mer. « Partout s'offre l'image d'une vaste et « affreuse solitude; des pays immenses sont sans habitants; « tous les autres animaux ayant péri, quelques troupeaux peu « nombreux de bœufs et de chèvres sont la seule ressource « qui reste aux hommes d'alors pour subsister (1). » Ces hommes mêmes sont rares et dispersés : il ne subsiste plus que quelques montagnards, demeurés jusque-là comme en dehors de la vie de l'humanité, ignorants, grossiers, « faibles « étincelles du genre humain conservées sur quelques som- « mets (2) ». Tous les secours manquent à ces demi-sauvages : les arts primitifs, antérieurs au déluge, car il les ont toujours ignorés; les métaux, car les mines ont été englouties par les eaux; les instruments, « car le peu d'outils qui pouvaient « s'être conservés dans les montagnes avaient dû être usés en « peu de temps (3) »; ils n'ont même pas conscience de l'antiquité de la race humaine et de son ancien développement, car ils avaient toujours vécu comme en dehors d'elle.

Avant qu'une société organisée sortît des antres où ils s'étaient réfugiés, il fallut des milliers d'années. Des siècles s'écoulèrent avant que, le souvenir du déluge s'effaçant, on osât redescendre des montagnes dans les plaines; il fallut des siècles pour inventer une seconde fois les arts dont la tradition s'était perdue; il fallut des siècles pour retrouver les procédés de la métallurgie; il fallut des siècles pour jeter les bases de la première société organisée. Ces longs siècles sans histoire furent cependant une époque de bonheur relatif : du moins, Platon le croit. Fidèle à la tradition de ses frères les poètes, il place à cette époque l'âge d'or et ses douteuses vertus. Sans moyen de communication les uns avec les autres,

(1) *Lois*, liv. III, t. VII, p. 135.
(2) *Id.*, p. 133.
(3) *Id.*, p. 137.

sans richesses, sans métaux pour fabriquer des armes, « trou-« vant dans leur petit nombre un motif de s'aimer et de se « chérir..., ne soupçonnant pas le mensonge, tenant pour « vrai ce qui leur était enseigné sur les dieux et les hommes « et en faisant la règle de leur vie (1) », trouvant enfin dans les dons de la terre une nourriture suffisante, les hommes des temps postdiluviens vivaient heureux dans l'ignorance et la paix. « Nous pouvons assurer, dit Platon (2), que, pendant « plusieurs générations, les hommes de ce temps ont dû être « moins industrieux que ceux qui avaient vécu immédiate-« ment avant le déluge et que ceux de nos jours; qu'ils ont « été plus ignorants dans une infinité d'arts, en particulier « dans l'art de la guerre et dans les combats de mer et de « terre, tels qu'ils sont en usage maintenant; qu'ils ne con-« naissaient pas davantage les procès et les dissensions qui « n'ont lieu que dans la société civile...; mais qu'ils étaient « plus simples, plus courageux, plus tempérants et plus « justes en tout. »

Peut-on tenir pour vraie cette séduisante peinture? Nous ne le pensons pas. Mieux instruits sur ce point que ne pouvait l'être Platon, nous savons, et par les souvenirs qui nous restent des populations primitives, et par l'étude des peuplades sauvages encore répandues en si grand nombre sur notre globe, que jamais et nulle part l'ignorance et la barbarie n'ont été pour l'homme une sauvegarde contre ses propres passions, ni contre celles de ses semblables. L'histoire, étudiée de près et mieux comprise, nous apprend, à n'en pas douter, qu'au fond de tout homme, à côté de facultés admirables et du germe de non moins admirables vertus, vit et gronde une bête féroce, déchaînée dans l'état sauvage, terrible encore parfois dans l'état civilisé. Moins les hommes

(1) *Lois*, livre III, t. VII, p. 138 et 139.
(2) *Id.*, p. 139 et 140.

primitifs sont nombreux, plus ils s'entre-déchirent : ne sont-ils que deux frères, l'un tue l'autre. Il n'est pas nécessaire qu'ils soient riches pour devenir envieux, âpres et jaloux. Ils se disputent et s'arrachent les plus misérables victuailles avec autant d'acharnement et de fureur que plus tard le pouvoir ou les richesses. Le sauvage est, sans doute, crédule et superstitieux, comme l'indique Platon; il est même religieux à sa manière; mais sa religion est appropriée à ses mœurs. Il croit à ses dieux, à leurs prêtres et à leurs enseignements, mais il est menteur et voleur; il vit en guerre perpétuelle; il torture ses prisonniers, les tue et les mange.

Ainsi s'évanouit, à la lumière des faits, le rêve de Platon et de tous ceux qui ont cru à l'existence de l'âge d'or. Le philosophe athénien est mieux inspiré quand il remonte à l'origine des gouvernements et nous en fait, pour ainsi dire, la genèse. Il a, le premier, découvert et indiqué, au moins sommairement, la loi de leur développement et de leur succession : le patriarcat, d'abord limité à une seule famille, puis étendu à toutes les branches issues d'une souche commune : « Avec le temps, ces familles, devenant plus nombreuses, se « réunissent; la communauté s'étend ; on se livre à l'agriculture, on cultive d'abord le penchant des montagnes ; on « plante des haies d'épines en guise de murailles, pour servir « d'abri contre les bêtes féroces; et, de tout cela, il se forme « une seule habitation commune à tous et assez vaste (1). »

Le premier château fort est ainsi fondé ; la tribu va naître. « Dans l'agrandissement de la communauté par la réunion « des petites sociétés primitives, chacune de celles-ci a dû se « maintenir distincte des autres, ayant à sa tête le plus ancien « en qualité de chef, avec ses coutumes particulières, religieuses et sociales, fruits de l'isolement, de la diversité de

(1) *Lois*, liv. III, t. VII, p. 143.

« race et d'éducation, ici plus douces, là plus énergiques, « selon le génie de la famille, et chacune gravant ainsi natu- « rellement ses mœurs dans le cœur de ses enfants, comme « on dit, toutes ont dû apporter dans la grande famille leurs « usages particuliers... Nous voilà parvenus, sans y penser, « à l'origine de la législation... En effet, conséquemment à « cette variété d'usages, il aura fallu que les diverses familles « assemblées en commun choisissent quelques-uns de leurs « membres pour examiner les divers usages particuliers et « proposer aux chefs et aux conducteurs des familles, comme « à autant de rois, ceux qui leur paraîtraient le mieux con- « venir à la communauté ; ce qui leur aura fait donner le titre « de législateurs. Des chefs auront été nommés ; le patriarcat « aura fait place à l'aristocratie ou à la monarchie, et un nou- « veau gouvernement se sera établi (1). »

Platon indique, avec beaucoup moins de netteté, l'origine de deux autres variétés de sociétés, qu'il ne qualifie ni ne définit d'une manière précise et qui paraissent s'être formées, la première, lors de la fondation des villes ; la seconde, quand plusieurs villes réunies constituèrent une république. Il croit que « ces différents gouvernements sont nés les uns des « autres et se sont succédé à des distances de temps presque « infinies ».

Comment, dans quel ordre, par quelles causes les différentes sociétés se remplacent-elles et passent-elles par ces diverses formes de gouvernement? Platon ne le dit pas dans les *Lois ;* mais cette lacune est amplement comblée dans les livres VIII et IX de la *République*. Le tableau qu'il y trace des mœurs inhérentes à chacune des formes de gouvernement, de l'influence spéciale qu'elles exercent sur la jeunesse, du caractère moral particulier à leurs chefs, toute cette pein-

(1) *Lois*, liv. III, t. VII, p. 143 à 145.

ture si vive, si profonde, si puissante, est devenue un modèle classique d'observation morale et politique. Il suffira d'en rappeler les traits principaux. C'est à l'origine des sociétés civilisées que Platon croit reconnaître l'organisation la plus conforme aux indications de la raison. Le gouvernement *aristocratique* ou *royal,* — ce gouvernement des sages, des philosophes couronnés, dont il a voulu tracer la constitution idéale dans la *République* et le code positif dans les *Lois,* — le gouvernement aristocratique, dans le sens étymologique du mot, n'a fonctionné, s'il a jamais existé, qu'au berceau de la civilisation. Il n'a pas tardé à faire place à la *timocratie,* à ce gouvernement moyen dont le modèle se rencontrait à Sparte, en Crète, et qui reposait, avant tout, sur le courage militaire, sur la vertu guerrière. Celui-ci, à son tour, suivant la loi de décadence qui semble inhérente à l'humanité, a dégénéré en *oligarchie* ou, pour mieux dire, en *ploutocratie,* à mesure que l'amour des richesses, s'emparant du cœur des citoyens, vint à remplacer l'amour de la gloire. Après l'*oligarchie,* il ne reste plus aux sociétés que deux étapes à parcourir : quand les richesses se sont concentrées entre les mains d'un petit nombre d'hommes, quand les riches se sont amollis par l'excès même du bien-être, quand la pauvreté a grandi avec l'opulence, et l'envie avec la pauvreté, les soulèvements populaires se multiplient, les révolutions éclatent, le peuple chasse les chefs de l'oligarchie, partage leurs biens, leurs charges, s'empare de l'administration publique et crée, au nom de la liberté, le gouvernement démocratique que Platon appelle un « gouvernement bigarré, semblable à un habit « où l'on aurait brodé mille fleurs,... un gouvernement char-« mant, où personne ne commande, d'une bigarrure piquante « et qui a trouvé le moyen d'établir l'égalité entre les choses « inégales comme entre les choses égales ». Mais alors, le remède est proche, le vengeur de l'oligarchie ne se fait pas

attendre, et un jour vient où, du sein de la multitude « dé-« vorée de la soif de la liberté, ayant à sa tête de mauvais « échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure « et jusqu'à l'enivrer », s'élève la dernière forme de gouvernement, celle qui marque le fin d'une société, quelquefois même celle d'un peuple : la *tyrannie*.

Pour un peuple arrivé à ce degré de déchéance où la volonté absolue et les passions aveugles d'un seul homme remplacent les inspirations d'en haut et les saintes lois de la raison, y a-t-il encore un moyen de salut? Toutes les nations sont-elles condamnées à descendre les unes après les autres cette pente fatale? Peuvent-elles la remonter? L'humanité elle-même doit-elle s'abaisser de chute en chute ou se relever, au contraire, vers cet idéal divin que lui a proposé son Créateur? Platon ne s'explique pas sur ces questions redoutables. Peut-être lui était-il difficile d'y répondre en face ou au lendemain du gouvernement des Trente Tyrans. Ou bien, son âme religieuse eût craint, sans doute, en résolvant de tels problèmes, d'usurper, en quelque sorte, une prérogative divine. Différent en cela de tant d'autres philosophes, il savait s'abstenir de prononcer sur les choses qu'il ignorait. Ainsi, sans formuler d'opinion sur la marche future de l'humanité ni sur ses destinées finales, il a signalé les écueils sur lesquels les sociétés civilisées peuvent trouver la ruine, les principes et les règles dont elles doivent se rapprocher le plus possible, pour conserver leur force, leur grandeur et leur prospérité.

La théorie de Platon sur la succession des divers gouvernements est-elle absolue? A-t-il voulu tracer une loi historique? S'est-il, au contraire, contenté de décrire ce qu'il observait? On serait, tout d'abord, tenté d'incliner vers la première de ces deux hypothèses, car nulle part il n'a exposé d'une façon complète et doctrinale ses idées sur les causes extérieures qui peuvent modifier l'ordre logique des événements

et la destinée des peuples. Il n'est pas permis, cependant, de penser qu'il ait méconnu ce qu'il y a de relatif dans l'histoire, ni ce que nous appelons aujourd'hui l'*influence des milieux.* Il ne l'a ni exposée en détail, ni discutée à fond; mais il l'a formellement reconnue. Le livre V des *Lois* contient, à cet égard, un passage fort court, mais décisif. Arrivé au terme de ce long et admirable discours où il a posé les bases du gouvernement idéal, l'Athénien conclut par ces paroles significatives : « Il ne faut pas oublier l'influence des lieux, et « que certains pays sont plus propres que d'autres à produire « les hommes meilleurs ou pires. La législation ne doit pas « se mettre en contradiction avec la nature. Ici, des vents de « toute espèce et des chaleurs excessives disposent à la bizar- « rerie du caractère et à l'emportement; là, ce sont des eaux « surabondantes ; là encore, la nature des aliments que four- « nit la terre, aliments qui n'influent pas seulement sur le « corps pour le fortifier ou l'affaiblir, mais aussi sur l'âme « pour y produire les mêmes effets... Le législateur habile « aura égard dans ses lois à ces différences, après les avoir « observées et reconnues autant qu'il est donné à un homme « de les reconnaître (1). »

Voilà, en germe, toute la théorie de l'influence des climats, que Montesquieu lui-même n'a jamais plus nettement affirmée. Si elle agit sur la législation, elle doit agir aussi sur les faits historiques; si elle explique et détermine, pour ainsi dire, d'avance les mœurs des nations, comment ne s'exercerait-elle pas, à plus forte raison, sur leurs destinées? Cette conséquence logique, que Platon ne tire pas, ne s'en dégage pas moins, d'elle-même et nécessairement, du passage que nous venons de reproduire et de l'ensemble de son œuvre.

Une autre loi historique, d'une vérité absolue et aujour-

(1) *Lois,* liv. V (traduction Cousin), t. VII, p. 300.

d'hui incontestée, a été également découverte par Platon et mise en pleine lumière dans les *Lois*. Comparant les sociétés aux individus, il montre comment chacune des formes qu'elles revêtent, chacun des gouvernements qu'elles se donnent a pour base, pour principe, pour ressort vital, l'une de ces vertus cardinales à la pratique desquelles la sagesse antique attachait le bonheur : c'est-à-dire la force, la prudence, la justice et la tempérance. Avec non moins de raison, il démontre comment chaque gouvernement s'altère et périt, soit par la corruption de ce principe, soit, plus souvent encore, par son exagération : la monarchie persane par l'étendue illimitée du pouvoir royal, certaines républiques grecques par l'abus de la liberté, les États primitifs des Héraclides par l'excès de la force, c'est-à-dire des vertus guerrières. La première condition de prospérité pour les peuples et de durée pour les gouvernements, comme de santé physique et morale pour chaque homme en particulier, est donc la modération, la sagesse, l'équilibre des facultés et des forces. Ainsi, au terme de la doctrine de Platon et comme son couronnement, apparaît cet élément essentiel de toute beauté matérielle ou morale, qu'il admire dans l'univers, qu'il adore en Dieu, qu'il voudrait voir régner dans les actions des hommes comme dans la vie des nations, et qui reste l'un des charmes les plus rares de son génie comme de sa patrie : la suprême, la divine harmonie.

IV

ARISTOTE.

Passer de Platon à Aristote, ce n'est pas déchoir, mais c'est descendre, descendre de ces régions sublimes où l'auteur

du *Phédon* aimait à contempler la vérité absolue et impérissable, pour acquérir, à l'école du Stagirite, les notions précises, pratiques, que fournissent l'expérience et l'observation sensibles. On a pu reprocher à Platon d'avoir quelquefois, dans son vol de poète, perdu de vue la terre, méconnu l'influence des choses contingentes, des objets sensibles, et sacrifié la réalité à l'idéal, la liberté morale de l'homme au développement du plan divin sur la terre. Aristote n'encourt aucune de ces critiques. Nul, on le sait, n'a tenu plus grand compte des faits. En toutes choses, il les a pris pour base de son système, pour point de départ de ses conclusions. En toutes choses, il les a réunis, étudiés, rapprochés, collectionnés, pour ainsi dire, avec passion. Ses grands travaux d'histoire naturelle, si remarquables en eux-mêmes et pour leur date, sont le résultat des études immenses auxquelles il s'est livré pour asseoir sur une base solide sa conception du monde physique. Comme logicien, il impose au raisonnement le frein sévère du syllogisme et oblige la pensée à ne passer jamais du connu à l'inconnu qu'à l'aide de démonstrations d'une rigueur presque mathématique. Dans l'ordre de la métaphysique, enfin, il combat, avec une sorte d'acharnement parfois irritant, la théorie platonicienne des idées, et il fait de la sensation le principe et l'origine de la connaissance. « *Nihil est* « *in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* »

Avec de telles tendances, de telles doctrines et de tels procédés, Aristote semblait fait pour écrire l'histoire, ou tout au moins pour tracer aux historiens les règles de leur science et instituer un système complet et logique de philosophie de l'histoire. Rien ne lui manquait pour accomplir un tel travail, ni le génie, ni l'initiation pratique aux choses du gouvernement, ni la connaissance profonde des événements qui s'étaient déjà accomplis soit dans les petites républiques grecques, soit dans quelques-unes des grandes monarchies de l'Asie.

Aristote, cependant, n'a pas entrepris cette œuvre. Il a écrit, au début de sa *Métaphysique*, la première histoire de la philosophie; mais il a, systématiquement ou non, négligé la philosophie de l'histoire et l'histoire même; il n'en a fait usage que dans sa *Politique*, pour passer en revue les principales constitutions des peuples antiques et expliquer la succession des diverses formes de gouvernement.

Dans cet exposé justement célèbre, Aristote ne cherche ni à discerner le but de la vie humaine, ni à découvrir la loi qui préside au développement de l'humanité. Pour lui tout est lié, donc tout est à sa place, donc tout est bien. Il recherche simplement quelle est la meilleure constitution, et, pour y parvenir, il s'appuie sur les principes métaphysiques et moraux qu'il a antérieurement formulés dans des traités spéciaux. C'est, il faut le dire, par ces principes mêmes qu'il pèche. Ainsi, il ne reconnaît pas à l'âme d'existence propre, il la confond avec le corps, il n'ose dire s'il la croit immortelle. Il affirme l'existence d'un Dieu unique, principe de tout mouvement, premier moteur de l'univers, acte pur, pensée de la pensée, mais étranger et indifférent au monde, qu'il ne pourrait ni connaître sans déchoir, ni soutenir sans un effort indigne de sa nature immatérielle. D'un autre côté, il assigne pour fin dernière à toutes les actions de l'homme, non pas, comme Socrate, le devoir révélé par la conscience, non pas, comme Platon, la vérité éternelle et idéale contemplée par l'intelligence, mais, purement et simplement, le bonheur; enfin, il subordonne la morale à la politique, en assignant pour but à celle-ci le bien suprême de l'homme (1). De tels principes pouvaient mener bien loin et bien bas, et, parmi les disciples plus ou moins éloignés d'Aristote, il en est plus d'un qu'ils ont conduit au pyrrhonisme ou au maté-

(1) *Morale à Nicomaque*, liv. Ier, chap. Ier, § 11 (traduction Barthélemy Saint-Hilaire, t. Ier, p. 6).

rialisme. Aristote, du moins, a réussi à fuir ce double écueil; il a su éviter, éluder, pour ainsi dire, les conclusions de ses propres doctrines; « il a corrigé, par l'élévation de son esprit, les défauts de sa méthode (1) ». Ainsi le bonheur, qu'il présente à nos regards comme le but suprême de nos actions, n'est pas ce bonheur vulgaire dont les épicuriens, plus encore qu'Épicure, ont vanté les grossiers attraits : pour lui, le bonheur consiste dans l'accomplissement de la fonction spéciale de l'homme, et cette œuvre propre de l'homme, qui constitue son privilège parmi tous les êtres animés, n'est autre que l'activité de l'âme dirigée par la vertu (2). Il admet, il reconnaît la pérennité de l'ordre dans l'univers et la nécessité d'une cause éternelle et première; il repousse le système de Protagoras, faisant de l'homme la mesure de toutes choses (3); il affirme que, « si l'univers, dans sa périodicité, « reste toujours le même, il faut qu'il y ait quelque chose de « permanent et d'éternel, qui agisse toujours de la même « manière (4) »; il constate que « tout, dans l'univers, est « soumis à un ordre certain (5) ». Il n'incline cependant pas vers le fatalisme : s'il croit à des causes nécessaires pour certains phénomènes, il distingue, au contraire, les causes indéterminées des faits accidentels et fortuits (6); il ne supprime jamais la responsabilité de l'homme, et il restitue au libre arbitre la place souveraine que Platon lui refusait. De tous les philosophes, de tous les moralistes anciens, Aristote, bien que partisan de l'esclavage, est peut-être le premier qui ait hautement revendiqué la liberté morale de l'homme et, en

(1) Janet, *La morale et la politique*, t. Ier, p. 100.

(2) Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale*, Préface, p. cxiii.

(3) *Métaphysique*. (Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, liv. XI, chap. vi, § 1er), t. III, p. 97.

(4) *Id.*, liv. XII, chap. vi, § 8, t. III, p. 178.

(5) *Id.*, liv. XII, chap. x, § 2, t. III, p. 210.

(6) *Id.*, liv. VI, chap. iii, t. II, p. 236 et suiv.

même temps, mis en lumière l'influence de l'habitude, des circonstances extérieures, des « *milieux* » en un mot sur les déterminations de la conscience. Il a ainsi rétabli et complété deux des principales données du problème que l'histoire offre au penseur et au philosophe; mais, à vrai dire, il n'a ni résolu, ni même posé le problème tout entier, puisqu'il a, systématiquement ou non, supprimé l'intervention de Dieu dans les choses humaines et omis de rechercher comment la prescience divine se concilie avec le jeu du libre arbitre.

S'il n'a pas résolu le problème de la philosophie de l'histoire, s'il ne l'a même pas posé, il a, du moins, facilité l'œuvre de ses successeurs en portant sur toutes les parties de la morale et sur toutes les branches de la science politique les clartés de son esprit méthodique, la lumière de ses définitions à la fois subtiles et précises. Nul mieux que lui n'a distingué et caractérisé les divers systèmes de gouvernement; nul, parmi les anciens, n'a indiqué avec plus de justesse et de netteté les principes sur lesquels repose chacun d'eux, les causes qui en amènent successivement l'établissement, la corruption et la ruine, enfin l'ordre suivant lequel ils se succèdent dans chaque État, dans chaque cité. Sans doute, cette partie de l'œuvre d'Aristote peut, au premier abord, sembler du domaine de la politique plutôt que de celui de l'histoire; mais un examen plus attentif fait découvrir sous les axiomes concis du Stagirite une science historique vraiment admirable, et l'on peut, dès lors, considérer ses aphorismes comme la substance et le résumé de l'un des systèmes de philosophie historique les plus profonds qui furent jamais. Cette étude puissante abonde en observations d'une rare vérité, en remarques éternellement justes, qui ne dénotent pas seulement une connaissance approfondie du passé, mais qui prédisent encore l'avenir avec une vérité saisissante. La distinc-

tion qu'Aristote établit entre le règne de la loi et la souveraineté du peuple donne notamment la clef de maint problème historique. « Dans les démocraties où la loi gouverne, il n'y « a point, dit-il, de démagogues, et les citoyens les plus res- « pectés ont la direction des affaires. Les démagogues ne se « montrent que là où la loi a perdu sa souveraineté. Le peuple « alors est un vrai monarque, formé par la majorité, qui « règne non point individuellement, mais en corps... Dès « que le peuple est monarque, il prétend agir en monarque, « il rejette le joug de la loi, se fait despote et accueille « bientôt les flatteurs ; cette démocratie est dans son genre ce « que la tyrannie est à la royauté. De part et d'autre, mêmes « vices, même oppression des bons citoyens : ici, les décrets ; « là, les ordres arbitraires. Le démagogue et le flatteur ont « une ressemblance frappante. Tous deux, ils ont un crédit « sans bornes, l'un sur le tyran, l'autre sur le peuple ainsi « corrompu... C'est là, on peut le dire avec raison, une déplo- « rable démagogie. Ce n'est pas réellement une consti- « tution (1). »

Que dire encore de cette autre observation sur les discordances qui se manifestent fréquemment, à la suite de révolutions, entre la constitution et les mœurs d'un pays : « Souvent, « sans que la constitution soit démocratique, le gouvernement, « par la tendance des mœurs et des esprits, est populaire ; et « réciproquement, bien que la constitution soit démocra- « tique, la tendance des mœurs et des esprits est oligarchique. « Mais cette discordance est toujours le résultat d'une révolu- « tion (2)... » Combien d'autres réflexions, d'autres maximes où le Stagirite a résumé en quelques mots d'une lumineuse vérité toute l'expérience, toute la sagesse des siècles ! « Pour le

(1) *Politique*, liv. VI, chap. IV (traduction Barthélemy Saint-Hilaire), t. II, p. 203 et 205.
(2) *Id.*, liv. VI, chap. V, t. II, p. 207.

« législateur et pour ceux qui veulent fonder un gouverne-
« ment démocratique, instituer ce gouvernement n'est ni la
« seule ni la plus grande difficulté, c'est de savoir le faire
« vivre (1)..... Il faut que tous les citoyens soient attachés à la
« constitution ou que, du moins, les principaux de l'État ne
« lui soient point hostiles... Les espèces les plus vicieuses de
« la démocratie existent, en général, dans des États fort popu-
« leux (2)... — En général, les démocraties trouvent leur
« salut dans l'abondance même de leur population. Le droit
« du nombre y remplace le droit du mérite. L'oligarchie, au
« contraire, ne peut vivre que par le bon ordre (3). — Un sys-
« tème politique se change dans le système qui lui est diamé-
« tralement opposé plus ordinairement que dans le système
« qui lui est proche (4)... En politique, il n'est pas moins
« difficile de réformer que de créer, de même qu'il est plus
« malaisé de désapprendre que d'apprendre pour la première
« fois (5). »

Ce qui est plus admirable encore, c'est ce dernier livre de la *Politique* dans lequel il analyse les causes diverses qui peuvent amener l'altération et le renversement de chaque forme de gouvernement, et développe sa théorie, à bon droit célèbre, des révolutions. Avec une science et une perspicacité infinies, il passe successivement en revue tous les mobiles qui peuvent déterminer les hommes à provoquer ces grands bouleversements sociaux : la cupidité, l'ambition, le ressentiment d'une insulte, la peur, la supériorité, le mépris, l'accroissement disproportionné de quelques parties de la cité, la brigue, la négligence des gouvernants, les diversités d'origine

(1) *Politique*, liv. VII, chap. III (traduction Barthélemy Saint-Hilaire), t. II, p. 311.

(2) *Id.*, liv. VII, chap. III, t. II, p. 313.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 319.

(4) *Id.*, liv. VIII, chap. X, t. II, p. 473.

(5) *Id.*, liv. VI, chap. Ier, t. II, p. 177.

et les causes insensibles. Il explique comment ces causes agissent différemment sur les gouvernements de diverse nature dont, à l'exemple de Platon, il reconnaît l'existence : sur la monarchie et la république, sur l'oligarchie et sur la démocratie, sur la tyrannie; et, à l'appui de chacune de ses assertions, il a soin de citer constamment un exemple emprunté soit à l'histoire des républiques grecques, soit à celle des empires barbares. Dans ce cours incomparable et presque unique de politique expérimentale, il est une cause de décadence et de révolution qu'Aristote, comme Platon, s'attache surtout à mettre en relief : c'est la déviation ou l'exagération du principe du gouvernement. « Tous les systèmes politi« ques, — dit-il (1), — quelque divers qu'ils soient, recon« naissent des droits et une égalité analogues à leur principe, « mais tous s'en écartent dans l'application. La démagogie est « née presque toujours de ce qu'on a prétendu rendre absolue « et générale une égalité qui n'était réelle qu'à certains « égards; l'oligarchie, de ce qu'on a prétendu rendre absolue « et générale une inégalité qui n'était réelle que sur quel« ques points. Les uns, forts de cette égalité, ont voulu que le « pouvoir politique, dans toutes ses attributions, fût également « réparti ; les autres, appuyés sur cette inégalité, n'ont pensé « qu'à accroître leurs privilèges : car les augmenter, c'était « augmenter l'inégalité. Tous les systèmes, bien que justes « au fond, sont donc radicalement faux dans la pratique. « Aussi, de part et d'autre, dès que l'on n'obtient pas en pou« voir politique tout ce que l'on croit si faussement mériter, « on a recours à une révolution... Il faut, — ajoute-t-il plus « loin, — il faut se bien garder de négliger ce que négligent « tous les gouvernements corrompus, la modération et la « mesure en toutes choses. Bien des institutions, en apparence

(1) *Politique*, liv. VIII, chap. 1er (traduction Barthélemy Saint-Hilaire), t. II, p. 339 et 341.

« oligarchiques ou démocratiques, sont précisément celles « qui ruinent l'oligarchie et la démocratie. On croit avoir « trouvé le principe unique de vérité politique, et on le pousse « aveuglément à l'excès... La démocratie et l'oligarchie, sans « être parfaites, peuvent être assez bien constituées pour se « maintenir; mais si l'on exagère le principe de l'une ou « de l'autre, on en fera d'abord des gouvernements mauvais, « et on finira par les réduire à n'être plus même des gouver- « nements (1). »

Les derniers livres de la *Politique* sont remplis d'aperçus non moins justes, non moins profonds. Nulle part l'expérience et le bon sens n'ont prodigué aux hommes d'État plus d'inestimables conseils que dans ces pages fines, substantielles et nourries où Machiavel et Montesquieu n'ont eu qu'à puiser pour se préparer aux œuvres politiques qui ont fait leur gloire. Mais si l'esprit d'analyse et le sens critique n'ont jamais été poussés plus loin, on doit reconnaître aussi que la force de l'induction, l'inspiration morale et le sens élevé des enseignements historiques y font grandement défaut. Aristote accumule des exemples précieux et habilement choisis, il décrit et classifie des phénomènes historiques ou des documents humains, comme dirait certaine école contemporaine; mais il ne voit pas ou ne proclame pas la loi historique et morale qui s'en dégage; il énumère les principales causes secondes des révolutions humaines, il néglige la cause première; il étudie et expose sans conclure. Sans doute, il laisse voir sa sympathie pour la démocratie modérée, et il indique avec netteté les motifs qui lui paraissent faire de la république la plus stable des formes de gouvernement; sans doute encore, il croit à la nécessité de la prépondérance des classes moyennes, et il appuie ces opinions sur les principes généraux de sa philo-

(1) *Politique*, liv. VIII, chap. VII (traduction Barthélemy Saint-Hilaire), t. II, p. 417.

sophie morale (1); mais ces principes eux-mêmes ne prêtent-ils pas à la critique? Ils ne tendent, en définitive, qu'au libre développement, au plein et régulier exercice de nos facultés, non au perfectionnement de notre nature; ils nous présentent comme objectif non pas un idéal placé au-dessus de nous, mais rien autre chose que nous-mêmes; ils ne nous sollicitent pas à cet effort vers les régions supérieures, qui est, pour l'homme comme pour l'humanité, le dernier mot de la philosophie platonicienne. Enfin, la subtile et minutieuse analyse d'Aristote nous donne-t-elle réellement l'explication de toutes les révolutions politiques? Sans doute, le Stagirite nous dévoile et nous fait, en quelque sorte, toucher du doigt les causes morales des événements historiques; mais n'en

(1) « Quelle est la meilleure constitution pour les États en général? « Quel est le but essentiel de la vie pour la majorité des hommes, sans « parler ni de cette vertu qui dépasse les forces de l'humanité, ni d'une « instruction qui exige des dispositions et des ressources toutes particu- « lières; sans parler non plus d'une constitution idéale, mais en se bor- « nant, pour les individus, à cette vie que la plupart peuvent mener, et, « pour les États, à ce genre de constitution qu'ils peuvent presque tous « recevoir?... Si nous avons eu raison de dire, dans la morale, que le « bonheur consiste dans l'exercice permanent de la vertu, et que la vertu « n'est qu'un milieu entre deux extrêmes, il s'ensuit que la suprême « sagesse sera d'éviter tout excès, en se maintenant dans cette position « moyenne que tout homme peut atteindre. C'est d'après les mêmes prin- « cipes qu'on pourra juger de l'excellence ou des vices de l'État ou de la « constitution : car la constitution, c'est la vie même de l'État..... Il est « évident que l'association politique est surtout assurée par les citoyens de « fortune moyenne; les États les mieux administrés sont ceux où la classe « moyenne est plus nombreuse et plus puissante que les deux autres réu- « nies, ou, du moins, que chacune d'elles séparément. En se rangeant de « l'un ou de l'autre côté, elle rétablit l'équilibre et empêche qu'aucune « prépondérance excessive ne se forme; c'est donc un grand bonheur « que les citoyens aient une fortune médiocre, mais suffisante à tous leurs « besoins. Partout où la fortune extrême est à côté de l'extrême indi- « gence, ces deux excès amènent ou la démagogie absolue, ou l'oligar- « chie pure, ou la tyrannie; la tyrannie sort du sein d'une démagogie « effrénée, ou d'une oligarchie extrême, bien plus souvent que du sein « des classes moyennes et de celles qui les avoisinent... » (*Politique*, liv. VI, chap. IX, traduction Barthélemy Saint-Hilaire, t. II, p. 229 à 237.)

omet-il pas quelques-unes, des plus considérables? N'oublie-t-il pas, notamment, cette force souveraine et presque divine dont il avait sous les yeux une des manifestations les plus prodigieuses, cette puissance du génie qui transforme le monde et sort si étrangement de ce cadre étroit des passions ordinaires et communes dans lesquelles Aristote prétendrait trouver la cause de toutes les révolutions? Enfin, ces passions elles-mêmes, ces impulsions de la volonté humaine sont-elles spontanées? sont-elles absolument libres? Ne sont-elles pas préparées et, pour ainsi dire, presque commandées soit par des influences extérieures, soit par une loi supérieure, soit par les décrets immuables d'une volonté suprême? Est-ce toujours une logique inflexible, est-ce le hasard, est-ce Dieu qui préside au développement du genre humain? Comment le Stagirite pouvait-il croire les destinées des peuples enfermées dans le cercle rigoureux de sa logique politique, quand il avait pu voir tout ce monde des républiques grecques bouleversé de fond en comble et comme jeté hors des voies de son développement régulier par le génie transcendant et l'épée victorieuse d'Alexandre? Aristote, toujours empressé à réfuter Platon, se rit de l'insuffisance de la théorie platonicienne des révolutions; il reproche à Socrate de n'expliquer suffisamment, dans la *République*, ni comment s'altère et se détruit cette parfaite aristocratie à laquelle il assigne le premier rang dans l'ordre des temps, ni quelle forme nouvelle de gouvernement succède à la tyrannie; il repousse comme illusoires, et cette explication des perturbations sociales qui consiste uniquement à constater que rien ici-bas ne peut subsister éternellement, et ce système d'une sorte de cercle sans fin ou de récurrence perpétuelle qui ramènerait toujours, dans le même ordre, la même succession de formes de gouvernement. Il peut, jusqu'à un certain point, être fondé dans ces critiques; mais il restera toujours inférieur à son maître par l'ab-

sence d'une forte et solide théorie morale. Il accumule des trésors d'expérience, il sait admirablement mettre en lumière tous les faits qui peuvent éclairer la marche de l'homme et celle de l'humanité; mais il ne conclut pas, il ne constate pas la loi qui résulte des phénomènes; il ne peut dire d'une manière assurée à l'homme ni quelle est sa destinée, ni quelle est sa loi morale. Or, comme l'a dit en termes excellents l'un des plus fervents admirateurs d'Aristote : « Sans doute, l'expé-« rience est une chose très précieuse, et il est bon qu'en « morale elle tienne sa place. Mais il ne faut jamais lui « accorder qu'une place secondaire; et quand l'homme doit « prendre une grande décision, il vaut mieux qu'il sache ce « qu'il doit faire que de savoir ce que l'on fait. La conscience « l'inspirera toujours mieux que la pratique la plus con-« sommée de la vie. C'est qu'Aristote s'attache un peu trop « aux faits, et qu'il ne s'attache point assez aux idées. Dans « toutes les branches de la science, c'est là une méthode peu « sûre, malgré ce qu'on en croit ordinairement. En morale, « c'est une méthode fausse, parce que, dans le domaine de la « liberté, les faits ne sont que ce que nous voulons qu'ils « soient, et qu'ils importent beaucoup moins que les principes « et les intentions qui les produisent (1). »

V

DERNIÈRES ÉCOLES.

Avec Platon, avec Aristote, la philosophie de l'antiquité a, sinon dit son dernier mot, du moins produit ses œuvres

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque;* Préface de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. CVII.

les plus complètes et clos, en quelque sorte, le cycle de ses grandes créations. Les autres systèmes philosophiques qui succéderont aux leurs n'en seront, pour ainsi dire, que des dérivés ou des négations. Ils seront particulièrement stériles au point de vue spécial qui nous occupe, comme préparateurs, comme générateurs de la philosophie de l'histoire. — En Grèce, on ne trouve plus, à côté de l'Académie et du péripatétisme, que les cyniques, l'épicuréisme et le stoïcisme. — Or, aucune de ces écoles ne donne, ne cherche même à donner un sens aux événements historiques : pour les cyniques, les actions humaines ne méritent qu'indifférence et dédain, l'histoire est une vanité, la gloire une illusion, la vie un voyage sans but. D'après Épicure, l'objet de la vie est le plaisir; aux yeux de Zénon et des stoïciens, tous les événements extérieurs sont indifférents : le sage, seul libre, seul heureux, seul roi, n'attache d'importance qu'aux phénomènes moraux qui s'accomplissent au dedans de lui-même et dépendent uniquement de sa volonté! Pour les uns comme pour les autres, une fatalité aveugle domine le monde et l'humanité : nature animale pour le cynisme, hasard pour l'épicuréisme, dieux inflexibles et inintelligents, destin divinisé pour le stoïcisme. Cette fatalité, Diogène la méprise et l'insulte; Épicure s'y abandonne; Zénon se raidit contre elle et la brave; mais tous s'accordent à la considérer comme dénuée de raison et d'équité, aussi bien que de pitié, comme également aveugle, injuste et insurmontable; aucun ne tente de pénétrer les lois qui président au développement de l'histoire; aucun n'essaye même d'ébaucher une philosophie historique. Le pyrrhonisme y travaille encore moins : la matière même d'une telle œuvre lui échappe, puisqu'il révoque en doute jusqu'à la réalité non seulement des événements passés, mais encore des faits contemporains.

A côté des philosophes, les historiens de la Grèce antique

ont jeté un vif éclat et produit des œuvres admirables; mais bien moins encore qu'aux philosophes peut-on leur demander une doctrine complète et suivie sur les destinées de l'humanité. L'unité morale du genre humain, la solidarité naturelle des peuples, l'enchaînement logique des révolutions qui agitent, entre-choquent et mélangent les nations, toutes ces notions qui sont acquises à la science moderne et que la philosophie hellénique avait entrevues, sont, à peu près, lettre close pour les historiens grecs. Avant tout, ils sont Grecs et condamnés, par là même, à ne voir que barbarie hors de la Grèce. Ils ont le sens politique et, pour ainsi dire, national de l'histoire; ils n'en ont pas, dans la grande acception du mot, le sens humain, qui en est, en même temps, le sens divin. Comme les tragédies d'Eschyle et de Sophocle, leurs récits sont autant de drames d'où ressort, avec un enseignement moral, la glorification de la patrie et dont les acteurs se meuvent avec toute l'indépendance de forces actives, personnelles et libres, bien que le dénouement ne soit jamais entre leurs mains et reste subordonné à la volonté mystérieuse, aveugle et irrésistible du destin. Dans Hérodote, l'histoire revêt la forme d'une *Iliade* réelle; plus sévère dans Thucydide, elle devient une incomparable école de science politique; avec Xénophon, elle se transforme en traité de morale; mais aucun de ces auteurs n'a fait œuvre vraiment philosophique; aucun n'a cherché à se rendre compte de ces causes supérieures qui déterminent les actions humaines, de l'enchaînement qui existe entre elles de peuple à peuple et de siècle à siècle; aucun, en scrutant le passé, n'a prétendu découvrir quelle est la marche de l'humanité; aucun n'a ressenti ces angoisses sublimes que l'esprit moderne a connues, pour son éternel honneur, et d'où est née la philosophie de l'histoire.

Polybe, cependant, mérite une place à part. Disciple émi-

nent de Thucydide, il est, en même temps, le précurseur lointain de Machiavel. Formé, pendant une longue vie, à la grande école de la guerre et de la politique, il apporte dans l'histoire un sens vraiment philosophique, il inaugure une méthode nouvelle, qu'il appelle *Pragmatique,* par opposition au genre purement narratif de ses devanciers. Il ne suffit pas, selon lui, que l'historien soit scrupuleux dans ses recherches, exact et véridique dans ses récits, impartial dans ses jugements; il doit tendre surtout à l'instruction du lecteur par une analyse attentive des faits, de leurs causes et de leurs conséquences; il doit éclairer l'avenir de toutes les lumières que peut offrir l'étude du passé; il doit mettre en évidence les raisons qui ont produit la grandeur ou amené la chute des empires et préparer ainsi à l'homme d'État des conseils précis, de sûres directions pour la conduite des affaires. Dans cette conception plus haute du rôle de l'histoire, Polybe se montre absolument exempt de la passion patriotique qui dominait, avant lui, les historiens de race hellénique. Né Grec, il glorifie Rome et analyse froidement les causes qui rendaient inévitable l'asservissement de sa patrie. Il est également fort dégagé des croyances religieuses dont les œuvres antérieures des historiens grecs contenaient le témoignage plus ou moins sincère, mais très formel. L'arbitre suprême de nos destinées est, d'après lui, la Fortune, déesse plus capricieuse que juste, qui voit avec jalousie les trop longues prospérités de l'homme, mais qui n'aime pas, non plus, à lui infliger de trop longues misères. Cette divinité même, si vague et si indécise qu'en soit la nature, n'intervient que rarement dans l'histoire, et la plupart des événements comme des actes humains s'expliquent, sans elle, par l'enchaînement logique de causes purement naturelles : doctrine virile sans doute, vraie dans beaucoup de cas et assurément préférable au fatalisme absolu qui viciait, avant Polybe, toutes les

productions de l'histoire grecque ; mais aussi, théorie incomplète, inconséquente et souvent immorale. Admettre, même par exception, comme le fait Polybe, l'intervention de la fortune dans les choses humaines, n'est-ce pas détruire la souveraineté du libre arbitre en la limitant? Et, d'un autre côté, croire à l'action d'une force supérieure à la liberté humaine, sans reconnaître à cette force ni sagesse ni bonté, n'est-ce pas aboutir à un véritable chaos moral? N'est-ce pas faire de ce monde une énigme aussi incompréhensible qu'odieuse? — Par suite, Polybe, dans ses pénétrantes et judicieuses analyses, se montre beaucoup trop préoccupé du succès, beaucoup trop indifférent sur le choix des moyens : on ne voit pas trop, en effet, comment il en pourrait être autrement, puisqu'il enlève à l'homme et la plénitude de sa liberté morale et la foi dans une justice divine. L'histoire tend, dès lors, à dégénérer en un cours de politique pratique et expérimentale, d'où la doctrine de la souveraineté du but se dégagera naturellement. Machiavel tout entier est déjà dans Polybe; les théories du livre du *Prince* ne seront qu'une application de celles de la *Pragmatique*.

Quoique due à un Grec, cette théorie historique était bien celle qui convenait à Rome. Encore moins que la Grèce, Rome pouvait créer, ou même préparer une véritable philosophie de l'histoire. Le génie romain, si vigoureux, mais si dur, si puissant, mais si exclusif, était fort et court comme l'épée des légionnaires. Il n'était pas fait pour embrasser les vastes horizons de la science historico-philosophique. Il pouvait courber le monde sous son joug; il ne devait pas lui être donné d'en pénétrer et d'en saisir les destinées. Il ne devait même pas créer un système philosophique, ni une méthode historique qui lui fussent propres. En philosophie comme en histoire, il fut imitateur. Le plus grand et le plus généreux esprit dont se puisse glorifier Rome païenne, celui qui s'est

le mieux assimilé la science et la culture grecques, Cicéron, ne fait guère autre chose que répéter, dans des dissertations morales ou dans des traités de théodicée, les enseignements de l'école platonicienne. Encore envisage-t-il l'homme individuel plus que l'humanité et la divinité en elle-même plutôt que dans son action sur les destinées de notre race. C'est à peine si, par quelques mots, il rompt cet étrange silence, et il faut le regretter d'autant plus que ces paroles si rares, si brèves, jetées çà et là dans ses œuvres, laissent soupçonner le germe d'un système original et profond. Autant qu'on peut en juger à travers la concision presque sibylline de ses paroles, Cicéron, comme plus tard Leibniz et Vico, semble croire à l'intervention de Dieu dans les événements humains, mais non pas à une intervention constante et continue. Il n'y a pas, selon lui, de grand homme sans quelque inspiration divine (1) ; mais il ne s'ensuit pas que Dieu dirige et conduise l'humanité dans tous ses actes : « Les dieux veillent sur « les grandes choses et négligent les petites (2). » C'est le *de minimis non curat prætor* transporté de la science du droit dans le domaine de la philosophie : doctrine peu logique assurément, mais originale et qu'il eût été intéressant de voir moins incomplètement énoncée dans les œuvres de Cicéron. Elle devait être, cependant, signalée au passage, car elle contient en germe la théorie toute contemporaine qui attribue au génie un caractère divin et aux grands hommes une mission providentielle.

Pas plus que les philosophes, les historiens latins n'ont ajouté aux traditions qu'ils avaient reçues de la Grèce. Pour eux, l'histoire ne fut jamais une science philosophique ; à peine est-elle une science morale. Elle est, avant tout, une

(1) *Nemo igitur vir magnus sinè aliquo afflatu divino unquàm fuit.* (*De naturâ deorum*, II, LXVII.)

(2) *Magna dî curant, parva negligunt. (Ibid.)*

science politique, une école permanente de prudence et de patriotisme, une mine inépuisable d'exemples qui doivent dicter aux chefs d'État leurs décisions. « Le principal et le « plus salutaire avantage de l'histoire », écrit Tite-Live dans la préface de son *Histoire romaine,* « c'est d'exposer à « nos regards, dans un cadre lumineux, des enseignements « de toute nature qui semblent nous dire : *Voici ce que tu « dois faire dans ton intérêt, dans celui de la république; « voici ce que tu dois éviter, car il y a honte à le concevoir, « honte à l'accomplir.* Au reste, ou je m'abuse sur mon « ouvrage, ou jamais république ne fut plus grande, plus « sainte, plus féconde en bons exemples. » Ainsi, dans Tite-Live, si le sens philosophique fait défaut, le sens politique et patriotique est, du moins, largement développé. Dans Salluste, ce dernier même a disparu. Dans Tacite, le génie de l'historien, si puissant et si profond, est comme abattu, écrasé par l'universelle et irrémédiable décadence. Il s'abstient de tirer de l'histoire des conseils politiques qui seraient imprudents ou que sa patrie dégénérée ne pourrait plus comprendre; il ne cherche plus à relever la foi dans les destinées de Rome, dont l'abaissement défie jusqu'à l'espérance. Encore moins essaye-t-il de discerner une action providentielle dans l'effroyable succession de crimes, d'insanités et de fureurs par laquelle les Césars épouvantèrent le monde. Et pourtant, dans l'écroulement rapide de tant d'empires sous les armes de Rome, dans la prodigieuse extension de la domination romaine, dans toutes ces catastrophes terribles qui avaient marqué la fin de la république, dans l'apparition éblouissante de Jules César et dans sa chute soudaine, il y avait assurément matière à méditations et à conjectures; il y avait, pour les grands esprits, pour les âmes hautes, de quoi réfléchir sur l'instabilité des choses humaines, de quoi se demander si une force secrète ne présidait pas à ces prodigieux événe-

ments, si une Providence éternelle ne préparait pas, à travers ces catastrophes sans exemple, l'accomplissement de ses desseins cachés et l'avènement d'un monde nouveau.

Ce désir de pénétrer la loi de l'avenir à l'aide de l'étude du passé, cette préoccupation que connurent les principaux philosophes grecs et qui, aujourd'hui, s'empare de tout historien comme de tout philosophe, ne s'éveillent plus dans le monde romain des derniers siècles. Tacite ne cherche dans l'histoire qu'un moyen de protestation, une sorte de vengeance tardive contre les tyrans imbéciles ou cruels qu'il note d'infamie. Rome seule semble exister pour lui; c'est uniquement à cause d'elle qu'il s'intéresse aux peuples qui l'entourent, et lorsque, franchissant les frontières de l'Empire, il pénètre dans les forêts de la Germanie, c'est moins pour y étudier les futurs conquérants du monde que pour y chercher les éléments d'une satire indirecte des mœurs de Rome.

Ainsi, même chez Tacite, le génie antique a perdu le sens des grands aspects et des profonds enseignements de l'histoire. Il est irrévocablement frappé de découragement et de cécité. Plutarque cherche à le relever et y parvient presque par l'honnêteté de son inspiration morale; mais ses études, plus biographiques qu'historiques, ne s'élèvent, pour ainsi dire, jamais jusqu'à une conception générale du rôle et du sens de l'histoire (1). A côté de lui, tout n'est qu'impuissance et sté-

(1) Il faut faire une exception formelle en faveur des traités de morale de Plutarque, et notamment du *Banquet des sept sages*. Ce dernier écrit renferme une page admirable, dans laquelle Plutarque, sans nier la liberté de l'homme, en affirme la dépendance vis-à-vis de la Providence divine et considère l'âme comme l'*outil de Dieu*. Voici, au surplus, le texte même de Plutarque : « Il ne faut pas s'esmerveiller », dit-il, « si les plus « belles et les plus grandes choses du monde se font par la volonté et « providence de Dieu, attendu que, en toutes les plus grandes et principales parties du monde, il y a une âme; car l'organe et outil de l'âme, « c'est le corps, et l'âme est l'*outil de Dieu*. Et, comme le corps a de « soy plusieurs mouvements, et que la pluspart, mesmement les plus « nobles, il les a de l'âme ; aussy l'âme ne faict, ne plus ne moins, aus-

rilité. L'école d'Alexandrie, plus ingénieuse qu'originale, cherche à concilier les diverses écoles philosophiques de la Grèce; après un moment d'éclat, elle n'aboutit qu'à un néo-platonisme compromis par un trop large éclectisme, et elle va se perdre dans le mysticisme, sans avoir jeté de lumière nouvelle sur les problèmes de la philosophie, ni surtout sur ceux de la philosophie de l'histoire. Lucien, enfin, dans son *Traité sur la manière d'écrire l'histoire*, ne donne aux historiens que des préceptes de rhétorique; lui-même, dans toutes ses œuvres, ne sait que verser, à pleines mains, sur les dieux, sur l'homme et sur le monde, le sel de la raillerie la plus fine, mais la plus amère et la plus désespérante, sans jamais atteindre à aucune vue d'ensemble, à aucune conception large et féconde de la destinée humaine ou de la constitution de l'univers. Ainsi, le monde antique s'éteint, comme finira plus tard l'ancien régime, dans un éclat de rire, et la société païenne, qui bientôt va perdre l'empire de l'univers, a déjà perdu celui des esprits.

« cunes de ses opérations, estant meue d'elle-mesme; ès autres, elle se « laisse manier, dresser et tourner à Dieu, comme il luy plaist, estant « le plus bel organe et le plus adroist outil qui sçauroit estre; car ce « seroit chose estrange que le vent, les nuées et les pluyes fussent instru- « ments de Dieu, avec lesquels il nourrit et entretient plusieurs créatures, « et en perd aussy et deffaict plusieurs autres, et qu'il ne se servist nul- « lement des animaux à faire pas une de ses œuvres. Ains est beaucoup « plus vray-semblable, attendu qu'ils despendent totalement de la puis- « sance de Dieu, qu'ils servent à tous les mouvements et secondent toutes « les volontés de Dieu, plus tost que les arcs ne s'accommodent aux « Scythes, les lyres aux Grecs, ne les haubois. » (Plutarque, *OEuvres morales* (traduction Amyot, édition Vascosan), t. II, p. 407 et 408.)

CHAPITRE II.

MOYEN AGE ET RENAISSANCE.

Le christianisme n'a pas été seulement une révolution religieuse et sociale; il a été encore et surtout une révolution intellectuelle et morale. Dans l'ordre des idées, comme dans l'ordre des faits, il a transformé, tôt ou tard, toutes choses, — la philosophie de l'histoire comme le reste.

Sans doute, — ainsi que l'on a essayé de le démontrer, — cette science a ses origines, ses racines dans l'antiquité. Au fond des systèmes de la sagesse grecque, nous avons trouvé en germe, et, pour parler comme les Allemands, *en puissance*, les idées primordiales desquelles naîtront, un jour, les diverses doctrines de philosophie historique. Les éléments constitutifs de cette science ont été comme dégagés par les philosophes de l'antiquité; mais la synthèse n'en a pas été faite par eux. Le christianisme l'a préparée à son insu, peut-être même malgré lui. Que fait-il, en effet? Il reprend, il élargit, agrandit les problèmes que la philosophie de l'histoire a pour objet de résoudre. Il déclare l'homme libre et responsable de ses actes devant la justice divine; mais, en même temps, il affirme que la volonté de Dieu prévaut en toutes choses, qu'elle parvient, comme en se jouant, à l'accomplissement de ses desseins sur la race humaine et fait

servir à leur réalisation jusqu'aux résistances et aux erreurs de ceux qui s'obstinent à la repousser et à la combattre. En même temps, le christianisme apprend à ses adeptes à considérer le genre humain sous un autre jour que ne le faisaient les païens. Il en proclame l'unité; il enseigne aux hommes qu'ils doivent se regarder comme des frères, ménager, à l'exemple de leur Père céleste, toutes les faiblesses que le paganisme dédaignait et foulait aux pieds : la femme, l'enfant, l'esclave. Grâce à ce précepte nouveau, la philosophie comme la morale sont, dès lors, appelées à se transformer : un esprit inconnu pénètre peu à peu les historiens dans tous les pays et leur apprend, de plus en plus, à porter leurs regards au delà des limites de leur patrie, à envisager l'humanité plus que leur nation, à placer la justice avant le patriotisme, à se montrer, surtout, citoyens du monde. Ainsi, bien avant que le mot soit inventé ou la chose connue, les fondements de la véritable philosophie de l'histoire, de celle que nous voyons grandir et se développer depuis deux siècles, sont posés par le christianisme et tirés de l'Évangile.

Ce n'est pas, — nous tenons à le répéter, — que les premiers docteurs du christianisme eussent la volonté ni même le sentiment de la transformation que leur enseignement préparait dans le domaine de la science profane. Ils étaient, non pas des philosophes, mais exclusivement des théologiens. Le christianisme ne se présentait pas comme une doctrine rationnelle, mais comme une doctrine révélée; avant d'éclairer les esprits, il venait sauver les âmes; il s'occupait de prêcher efficacement une nouvelle loi morale et de porter individuellement les hommes à la pratique de la vertu plus que de donner la clef des problèmes métaphysiques dont l'univers est rempli et de raisonner doctement sur la nature du monde, de l'homme et de Dieu.

Saint Augustin, par exemple, ce platonicien de génie sorti

de l'école du péripatétisme, ne songeait assurément pas à la philosophie de l'histoire quand il a écrit la *Cité de Dieu* et les *Méditations;* néanmoins, la logique de sa doctrine l'amène invinciblement à traiter de la marche des choses humaines et à indiquer quel est le sens de l'histoire. Il affirme éloquemment l'unité du genre humain à travers les siècles et son perpétuel gouvernement par la main de Dieu. D'après lui, le genre humain est un, et la Providence divine, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme qui, de l'enfance à la vieillesse, poursuit sa carrière dans le temps, en passant par tous les âges (1). Un tel langage est fait pour fixer l'attention. Il marque, pour ainsi dire, une date dans l'histoire de l'humanité; à coup sûr, il signale l'apparition d'une doctrine, d'une idée nouvelle dans la science philosophique, et cette idée est précisément l'idée fondamentale et maîtresse de la philosophie de l'histoire; celle de l'unité dans la race humaine comme dans l'histoire de l'humanité. Il n'y a pas de philosophie de l'histoire tant que l'on n'envisage pas le genre humain comme ayant, à travers les siècles, une vie aussi une, aussi continue que celle d'un homme isolé; et, par contre, dès que cette idée s'est fait jour, on peut dire que la philosophie de l'histoire existe. Les historiens et les philosophes antiques, tous plus ou moins imbus de préjugés nationaux, avaient peine à se placer à un point de vue aussi large et aussi élevé. Il appartenait au christianisme, c'est-à-dire à la religion qui proclame le plus haut la fraternité des hommes, d'embrasser d'un regard la vie du genre humain se développant sous la main paternelle de Dieu, et saint Augustin, qui fut l'un des plus anciens et des plus illustres

(1) *De civitate Dei,* X, 14; *De quæstionibus octoginta tribus,* 58.

génies de l'Église, se trouva par là même amené à formuler, avant toute autre, cette conception chrétienne des destinées de l'humanité. A ce titre, on peut presque dire qu'il est l'un des fondateurs de la philosophie de l'histoire.

Il l'est encore par le dessein qu'il forma, le premier, d'écrire ou, tout au moins, d'esquisser une histoire universelle. Les douze derniers livres de sa *Cité de Dieu* ne sont en réalité pas autre chose. Non seulement la thèse de Bossuet sur le gouvernement providentiel du genre humain y est déjà développée, mais on y trouve les linéaments et comme l'esquisse du *Discours sur l'histoire universelle*. Dans le traité du Père de l'Église primitive comme dans l'œuvre du grand orateur chrétien, se déroule, à travers les siècles, le même drame humain, dont Dieu apparait comme l'acteur principal et pour ainsi dire unique, tandis que, sous sa main toute-puissante, se poursuit la lutte éternelle entre les deux armées, ou plutôt entre les deux principes du bien et du mal. Ce sont là les deux cités, celles de Dieu et des hommes, de la terre et du ciel, de la chair et de l'esprit, de l'Église et du monde. Elles sont partout mêlées sans se confondre jamais. Commencé dans le monde des esprits pour se poursuivre ici-bas et s'achever dans l'autre vie, leur combat spirituel remplit la vie de l'humanité. Au berceau du monde, il s'engage entre l'archange et le démon, entre Adam et le serpent, entre Abel et Caïn. Plus tard, il se continue entre le peuple de Dieu et les Gentils, puis entre l'Église et les païens, et les révolutions qui marquent tour à tour l'avènement et la ruine des grands empires ne sont autre chose que ses phases successives. La péripétie décisive de ce drame grandiose, celle à laquelle tend l'histoire entière de l'humanité, est le triomphe du christianisme, et ce triomphe, une fois accompli sur la terre, ne doit cesser de s'étendre et de se compléter jusqu'au jour où il se consommera par la fin du monde et le jugement dernier.

Ainsi, dans tous les événements, saint Augustin reconnaît l'existence d'un plan divin, mais sans abandonner le principe de la liberté morale de l'homme et de sa responsabilité. Comment ce plan et cette liberté se concilient, saint Augustin ne l'explique guère que par le mystère; mais il n'en croit pas moins au libre arbitre, et il croit aussi fermement que, quels que soient les efforts de l'homme en rébellion contre la grâce, le plan divin se réalise par des moyens qui échappent à nos yeux mortels, quelquefois même par la coopération de ceux qui cherchent à le renverser et dont Dieu se sert comme d'instruments inconscients. Avions-nous tort de dire tout à l'heure que le *Discours sur l'histoire universelle* est déjà tout entier en germe dans la *Cité de Dieu?*

Un des contemporains de saint Augustin, un de ses frères dans l'épiscopat, aujourd'hui bien inconnu, Némésius, formulait, vers la même époque, une autre loi historique et philosophique que nous retrouverons, treize siècles plus tard et presque dans les mêmes termes, sous la plume de Leibniz et de Herder : la célèbre *loi de continuité*. Le livre de Némésius : *De naturâ hominis,* s'ouvre, en effet, par une magnifique démonstration de l'harmonie qui règne dans l'ensemble de la création et de cette échelle progressive qui, partant de la matière brute, s'élève insensiblement, de règne en règne, par tous les degrés de l'organisation, jusqu'à la plus parfaite des créatures. D'après lui, « l'homme, qui siège « au sommet de cette échelle, placé comme sur les confins « des deux régions, participe à la fois de l'une et de l'autre, « et leur sert de lien commun. L'homme est comme un « miroir où se peint, en petit, l'univers entier. Tout ce qui « est privé de raison doit être au service de la raison. »

Si Némésius annonce de loin certaines propositions de Leibniz et de Herder, Salvien est, au cinquième siècle de notre ère, comme saint Augustin au quatrième, le précurseur de

Bossuet. Il l'est par son éloquence, il l'est par le plan de son traité : *De gubernatione Dei*, par l'idée qu'il y développe. On sait dans quelles circonstances fut composé son livre. Né sur les bords du Rhin, Salvien vivait à Marseille au moment où le torrent de l'invasion barbare, débordant de toutes parts, brisait les frontières de l'Empire et couvrait de ruines le sol de la Gaule. En présence de ce fléau, les chrétiens sentaient s'affaiblir leur confiance dans la bonté de Dieu ; ils se demandaient pourquoi le Christ abandonnait un empire placé désormais tout entier sous sa loi, et, cédant au penchant invincible du cœur humain, ils murmuraient contre ce qu'ils appelaient l'injustice divine. Salvien entreprit de raffermir leur foi chancelante. A ces hommes qui se lamentaient et accusaient Dieu, il ordonna de rentrer en eux-mêmes et de se demander si leurs souffrances n'étaient pas une marque de la justice divine plutôt que l'œuvre d'un destin aveugle. Passant en revue toutes les grandes catastrophes dont l'histoire a perpétué le souvenir, il fit voir comment, toujours, elles avaient été le châtiment du vice et de la corruption, un moyen d'expiation et de relèvement pour l'humanité ; puis, faisant application de cette règle à l'empire romain, retraçant non seulement toutes ses souillures, mais encore les fautes des chrétiens, il les exhorta à ne plus voir dans les barbares que les instruments de la justice de Dieu et à mériter leur pardon par leur amendement moral. Enfin, il conclut en affirmant cette triple proposition qui domine, à ses yeux, l'histoire de l'humanité, de même que l'univers physique : Dieu est présent partout et toujours agissant ; Dieu est l'auteur du monde ; Dieu le gouverne et le juge.

II

MOYEN AGE.

SCOT ÉRIGÈNE, ABAILARD, AMAURY DE BÈNE, SAINT THOMAS D'AQUIN.

Les paroles de Salvien sont le dernier mot de la philosophie de l'histoire dans le monde antique et dans le christianisme primitif. Le flot de la barbarie, qu'il signalait à ses contemporains comme un fléau divin, couvre bientôt sa voix et celle de tous les grands penseurs qui auraient pu encore honorer la science et l'humanité. Avant de renaître de ses ruines sous une forme nouvelle et plus belle, la civilisation recule, s'efface, semble s'évanouir. Pendant de longs siècles, l'esprit humain sommeille, écrasé sous le poids de l'universelle misère et de l'universelle ignorance. Sans doute, les grands monuments qu'il a créés dans l'antiquité n'ont point péri ; ils sont cachés et pieusement conservés dans les bibliothèques des monastères. Au fond de ces mêmes cloîtres, la pensée de l'homme, que rien ne saurait arrêter, travaille, germe, grandit, se transforme en silence. Des vies inconnues, mais fécondes, s'y écoulent dans l'étude infatigable, dans la méditation solitaire et profonde des grands problèmes naturels, philosophiques ou religieux dont toute âme contemplative est tourmentée. Les moines, qui contribuèrent si puissamment à la mise en culture du sol de l'Europe dans ces siècles de barbarie, travaillent aussi, dans le secret, au défrichement du champ intellectuel et moral qui doit porter un jour de si riches moissons. Du sein de l'ignorance générale et de la barbarie, des voix isolées, trop souvent étouffées par le bruit des armes ou par les clameurs de l'intolérance, font entendre des accents admirables, dignes des sages de l'anti-

quité; quelques éclairs sillonnent et illuminent les ténèbres qui couvrent l'Europe. Ainsi saint Anselme proclame, bien avant Bacon, l'alliance nécessaire de la foi et de la raison, de la philosophie et du christianisme; saint Albert le Grand découvre, dès le treizième siècle, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

Dans le domaine spécial qui nous occupe, le moyen âge n'a pas, non plus, été stérile. Dès que la pensée humaine, se dégageant du chaos barbare, revient pour ainsi dire à la vie, dès qu'Aristote reprend la direction des intelligences, la grande, la redoutable question des destinées de notre race recommence à être agitée soit au fond des cloîtres, soit dans la bruyante enceinte des universités. Sans doute, il n'existe encore, ni de nom ni de fait, de philosophie de l'histoire proprement dite; sans doute, les philosophes de ce temps, comme les Pères de la primitive Église, sont, avant tout, des théologiens; ils ne sortent guère de la région du dogme et du cercle de l'absolu; ils ignorent l'histoire, ils ne connaissent ni la constitution de la terre ni celle de l'univers; encore moins soupçonnent-ils les variétés infinies que présente, au moral comme au physique, la race humaine et les problèmes si ardus, si complexes, que cette variété même fait naître. Néanmoins, par la seule contemplation de la vérité éternelle, par la seule force du raisonnement et de l'induction, quelques-uns des grands esprits du moyen âge, Scot Érigène, Abailard, Amaury de Bène, saint Thomas d'Aquin, se sont élevés jusqu'à certaines vues d'ensemble, jusqu'à certaines lois générales, d'où l'on peut, sans trop d'effort, tirer le fondement d'une théorie historico-philosophique.

Scot Érigène est, dans l'histoire de la philosophie, un véritable phénomène. Écossais d'origine, il a fait revivre, en plein neuvième siècle, à la cour de Charles le Chauve, toute la doctrine néo-platonicienne, en l'adaptant aux dogmes chrétiens.

La base de son système est que l'*essence*, la seule existence réelle, est en Dieu seul; c'est à partir de Lui qu'elle se communique et se transmet « par une suite de développements « auxquels les Grecs ont donné le nom de *dérivations*... Le « fleuve entier découle de la source première; l'onde qui en « jaillit se répand dans toute l'étendue du lit de ce fleuve « immense et en forme le cours, qui se prolonge indéfini- « ment. Ainsi la bonté divine, l'essence, la vie, la sagesse et « tout ce qui réside dans la source universelle, s'épanchent « d'abord sur les causes primordiales et leur donnent l'être, « descendent ensuite par ces mêmes causes sur l'universalité « de leurs effets, d'une manière ineffable, dans une progression « successive, passant des choses supérieures aux inférieures; « ces effusions sont ensuite ramenées à la source originelle « par la transpiration cachée des pores les plus secrets de la « nature. De là dérive tout ce qui est et ce qui n'est pas, tout « ce qui est conçu et senti, tout ce qui est supérieur aux sens « et à l'entendement. Le *mouvement immuable* de la bonté « suprême et triple, de la seule véritable bonté sur elle-même, « sa simple multiplication, sa diffusion inépuisable qui part de « son sein et y retourne, *est la cause universelle, ou plutôt « elle est tout*. Car, si l'intelligence de toutes choses est la « réalité de toutes choses, *cette cause qui connaît tout est « tout*, elle est la seule puissance gnostique; elle ne connaît « rien hors d'elle-même; il n'y a rien hors d'elle; tout est « en elle; elle seule est véritablement (1). »

« Ainsi, tout est Dieu, Dieu est tout, Dieu est le seul être « vraiment substantiel; la procession divine en toutes choses « s'appelle révolution; le retour de toutes choses à leur source, « *déification* (2). »

Ce système de Scot Érigène, qui rapporte, ramène tout à

(1) *De divisione naturæ*, liv. III, § 4, p. 103.
(2) *Ibid.*, liv. Ier, p. 27, 30, 34; liv. III, p. 103, 121

Dieu et confond tout en Dieu, s'appliquait-il, dans la pensée de son auteur, aux actes de l'homme et aux événements historiques comme aux phénomènes naturels? Tout autorise à le penser. Ses affirmations sont, en effet, aussi nettes, aussi générales que possible. Tout, d'après lui, découle de Dieu et y revient. Une chaîne universelle et infinie, dont le premier anneau est en Dieu ou plutôt est Dieu lui-même, relie à ce centre éternel et immuable tout ce qui existe dans le monde. C'est de Lui que partent le mouvement, l'être, la vie; c'est à Lui qu'ils reviennent. Ainsi, rien n'existe, rien ne se fait autrement que par Lui, avec Lui, en Lui : théorie grandiose et dangereuse qui mène au fatalisme, qui engage sur la voie glissante du panthéisme, et qui, appliquée à la philosophie de l'histoire, semble supprimer la responsabilité humaine. Si Dieu est la cause première et l'essence de tout, si sa grâce et sa volonté s'épanchent comme un fleuve immense pour former les causes secondes, et, par les causes secondes, l'universalité des effets, n'est-ce pas, en définitive, Lui seul qui agit, qui veut et qui vit? Les actions de l'homme ne deviennent-elles pas indifférentes? N'aboutit-on pas ainsi au fatalisme historique, le plus dégradant et le plus insoutenable de tous?

Abailard est surtout connu par la part considérable qu'il prit à la querelle des réalistes et des nominaux. Ses œuvres renferment, cependant, en matière de théodicée, quelques principes d'une immense portée, qui peuvent trouver leur application aussi bien dans le domaine de l'histoire que dans celui de l'histoire naturelle ou de la vie individuelle. Abailard n'est rien moins, en effet, que l'auteur peu connu de la théorie de l'optimisme. Suivant lui, Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait et ne peut le faire meilleur qu'il n'est. Deux motifs justifient cette opinion : en premier lieu, toute sorte de bien étant également possible à Dieu, puisqu'il n'a

besoin que de la parole pour mettre sa toute-puissance en acte, il se rendrait nécessairement coupable d'injustice ou de jalousie s'il ne faisait pas tout le bien qu'il peut faire; en second lieu, sa nature parfaite veut qu'il ne fasse et n'omette rien sans une raison suffisante et bonne. Tout ce qu'il fait donc, il le fait parce qu'il convenait qu'il le fît; et tout ce qu'il ne fait pas, il l'omet parce qu'il y aurait inconvénient à le faire. Ainsi Dieu n'a pu créer le monde dans un autre temps, puisque, ne pouvant déroger à son infinie sagesse, il a dû placer chaque événement dans le moment le plus convenable à la perfection de l'univers; et, d'un autre côté, il n'a pu empêcher le mal, parce que le mal est la source de grands avantages qui ne peuvent être obtenus autrement (1).

Pour que cette théorie fût complète, il aurait fallu qu'après avoir posé en principe la souveraine, nécessaire et infaillible action de la Providence divine, Abailard eût expliqué comment elle se concilie avec le libre arbitre de l'homme : il ne l'a pas fait, et peut-être ne se sentait-il pas la liberté suffisante pour l'essayer. Il aurait fallu encore qu'il ne se fût pas contenté d'énoncer et d'établir logiquement sa théorie, mais qu'il eût essayé d'en prouver l'exactitude par l'étude des faits : il l'a également négligé, ce qui ne saurait surprendre si l'on songe à l'état des connaissances historiques pendant le moyen âge et au peu d'attrait que l'histoire exerçait alors sur les esprits.

Les témérités philosophiques d'Abailard, et même celles de Scot Érigène, furent renouvelées et dépassées, au treizième siècle, par Amaury de Bène et par ses disciples. On est malheureusement réduit à n'en parler à peu près que par conjecture, les écrits du chef de cette école ayant été brûlés par la main du bourreau, à la suite des condamnations canoniques

(1) Voir, dans les *Mélanges philosophiques* de M. Cousin, l'étude sur Abailard.

dont il fut l'objet après sa mort et qui coûtèrent la vie à plusieurs de ses sectateurs. Ce que les témoignages concordants des contemporains nous ont transmis de sa doctrine suffit, cependant, pour apprécier assez exactement quel en était le sens. Amaury de Bène professait le panthéisme le plus absolu. « Tout est un, disait-il, tout est Dieu, Dieu est tout. » — « Jean Scot Érigène enseignait que la matière première était « tout et qu'elle était Dieu... Amaury ne craignit pas de « renouveler la doctrine de ce docteur : un être simple, disait- « il, est celui qui n'a ni quantité ni qualité ; tel est Dieu, telle « est aussi la matière première. Mais y a-t-il deux êtres « simples? Non, car ils ne seraient distincts que par des « qualités ou des parties que l'un aurait de plus ou de moins « que l'autre. Or, ces parties, ces qualités, ce plus ou moins « répugnent à la nature de l'être simple. Par conséquent, il « faut que Dieu et la matière première ne soient qu'un. Loin « de sentir les dangers de ce système, Amaury prétendait le « concilier avec le récit de Moïse et avec toute la théologie. « Du mouvement continuel et nécessaire de la matière pre- « mière, il concluait que tous les êtres particuliers devaient « finir par rentrer au sein de l'Être des êtres, seul indestruc- « tible, et qu'avant cette consommation dernière, les vicissi- « tudes de la nature auraient divisé l'histoire du monde et de « la religion en trois époques correspondantes aux trois per- « sonnes de la sainte Trinité. La loi mosaïque avait été « l'époque de Dieu le Père ; la loi évangélique était celle de « Dieu le Fils et allait bientôt être remplacée par le règne « de l'Esprit-Saint. Sous la seconde époque, chacun devait se « regarder comme un membre de Jésus-Christ, dont le corps « était en toute chose, disait Amaury, autant qu'au pain « eucharistique. On rapporte qu'il soutenait aussi que Dieu « avait parlé par Ovide aussi bien que par saint Augustin. « Mais Amaury se donnait surtout pour le prophète de la troi-

« sième époque, sous laquelle bientôt les sacrements allaient « cesser, et la seule infusion intérieure de la grâce du Saint-« Esprit suffire au salut des hommes, sans aucun acte exté-« rieur (1). »

Telle fut (autant du moins qu'on peut en juger sans la connaissance directe de ses œuvres et d'après les simples indications d'un procès en hérésie), telle fut, en résumé, la doctrine d'Amaury de Bène. Si le côté purement théologique nous en échappe, elle méritait, du moins, d'être signalée par la hardiesse avec laquelle son auteur applique à l'histoire des religions l'idée de progrès et la doctrine, encore inconnue, de l'évolution.

Dans le camp le plus opposé à celui d'Amaury, dans le camp de la plus stricte orthodoxie, saint Thomas d'Aquin a été amené, lui aussi, à émettre une thèse théologique qui touche assez directement à la philosophie de l'histoire. Bien que ses conclusions se rapprochent beaucoup de celles de saint Augustin et de Salvien, il les développe et les soutient tout autrement. Il ne s'élance pas d'un vol aussi hardi, aussi téméraire parfois que le leur, dans les régions de l'éternel et de l'infini. Bien qu'il soit l'*Ange de l'École,* on reconnaît toujours en lui celui que ses condisciples avaient surnommé le *bœuf de la Campanie.* Il ne secoue jamais le joug un peu lourd, mais singulièrement solide et utile, de la scolastique. Théologien avant tout, il ne s'écarte pas du dogme et ne cherche dans les axiomes philosophiques que la confirmation des vérités révélées; mais son esprit, à la fois puissant et subtil, excelle à résoudre les problèmes les plus délicats, les plus ardus. Il n'élude aucune difficulté; il pose et discute nettement les questions. Ainsi, dans le livre III de la *Somme contre les Gentils,* où il traite de la question capitale de la

(1) *Étude sur Amaury de Chartres et ses disciples,* par Daunou (*Histoire littéraire de la France,* t. XVI, p. 587)

fin des êtres, il aborde le problème de l'origine du mal et le tranche, sans hésiter, contre l'opinion des Manichéens, en niant l'existence du mal comme principe distinct, séparé, comme essence vivante. Pour lui, le mal n'est que négation; il est la privation d'une chose qu'un être est « apte à recevoir et doit posséder ». Le bien est donc, en un certain sens, la cause du mal; tout mal a pour fondement un bien, et il s'ensuit que le mal ne peut jamais arriver à détruire complètement le bien, pas plus que la négation ne peut précéder l'affirmation, pas plus que l'attribut ne peut subsister sans le sujet. Le bien, au contraire, est la fin de tous les êtres, et il n'y a, pour tous les êtres, qu'une seule fin, qui est Dieu. Tous les êtres s'efforcent de ressembler à Dieu, et ils tendent à lui ressembler comme causes secondes, agissant au-dessous et sous l'impulsion de sa volonté, qui est la seule cause première : c'est en ce sens que, selon saint Paul et saint Denys l'Aréopagite, l'homme peut devenir le *coadjuteur*, le *coopérateur* de Dieu. D'après saint Thomas, Dieu étant la fin commune et suprême de tous les êtres, il en résulte logiquement que Dieu gouverne, régit l'univers par sa Providence, et que, seul, il conserve l'existence aux créatures; mais ni la vie ni la liberté humaine ne vont s'absorber et s'abîmer dans l'être et dans la volonté de Dieu. C'est seulement par le moyen des causes secondes que s'exécutent les desseins de la Providence, et c'est par le moyen des créatures intelligentes et inspirées de Lui que Dieu gouverne les autres êtres.

Il est vrai que, si saint Thomas démontre logiquement et par syllogismes chacune de ces propositions isolées, il ne nous indique pas et surtout ne nous explique pas comment, en fait, peut fonctionner, dans son ensemble, le système qu'elles composent. Il ne nous dit pas davantage comment l'outil humain, dans la main de l'ouvrier divin, peut conserver son indépendance et sa responsabilité; comment, rece-

vant de Dieu et la faculté et la détermination d'agir, l'agent naturel peut conserver la valeur d'une véritable cause. Il s'incline ici devant le mystère : c'était son droit et son devoir de théologien; mais il est permis, au point de vue philosophique, de voir là une lacune. Quoi qu'il en soit, l'œuvre philosophique, mais avant tout théologique, du docteur dominicain est le plus glorieux effort qui ait été accompli au moyen âge, l'un des plus puissants qui aient été faits en aucun temps pour découvrir la loi secrète d'après laquelle s'enchaînent et se déroulent les actions humaines. Dans une étude consacrée à la philosophie de l'histoire, il était indispensable de mentionner et de signaler, au passage, cette grande œuvre dont s'est inspiré, ouvertement ou non, dans les siècles suivants, plus d'un penseur, plus d'un philosophe illustre, et qui semble, en particulier, avoir servi de guide doctrinal à Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle*.

III

RENAISSANCE.

MACHIAVEL, POMPONAZZI, BODIN, GIORDANO BRUNO, CAMPANELLA.

Plus de deux cents ans séparent saint Thomas d'Aquin de Machiavel et de Pomponazzi; mais ces deux longs siècles ne doivent pas nous arrêter; ils sont remplis, en effet, par l'effroyable mêlée et par l'éclipse intellectuelle qui marquent le quatorzième siècle et la plus grande partie du quinzième. Ce n'est que vers la fin du quinzième siècle et surtout au seizième que se fait sentir la vivifiante influence de la Renaissance. A cette époque, bien que diverses conditions essentielles au développement des études philosophiques fassent encore

défaut, bien que le calme et la liberté manquent aux penseurs et aux écrivains, l'impulsion, la secousse imprimées aux esprits sont telles que toutes les branches de la science humaine en sont ranimées et comme rajeunies. La philosophie de l'histoire ressent, elle aussi, l'influence de ce renouveau moral. Elle voit son domaine grandir, ses horizons s'élargir. En même temps que l'immigration des Grecs dans l'Europe occidentale met à la disposition des savants tous les trésors littéraires et scientifiques de l'antiquité, l'invention de l'imprimerie en facilite la reproduction indéfinie. D'un autre côté, les progrès de la navigation, la fréquence des voyages lointains, les grandes expéditions maritimes et la découverte de l'Amérique donnaient aux hommes de cette époque une connaissance moins imparfaite du globe, des notions moins fabuleuses sur les peuples étrangers. Ils se trouvaient ainsi mieux préparés à pénétrer la vie des nations disparues et à comprendre les destinées de notre race.

Les deux principaux foyers de la Renaissance ont été l'Italie et la France; l'Italie a, d'ailleurs, devancé de beaucoup la France. Il est donc naturel que les représentants de la science de la philosophie historique au seizième siècle soient des Italiens et des Français : Machiavel, Pomponazzi, Jean Bodin, Giordano Bruno et Campanella.

Nous ne dirons que quelques mots du premier en date de ces écrivains, de Machiavel. Aussi bien peut-on se demander s'il doit même être mentionné dans une étude sur les systèmes de philosophie de l'histoire. Admirable historien, politique profond, mais corrupteur, il ne pourrait avoir un rang parmi les philosophes que comme contempteur de toute philosophie. Il ne choisit pas entre les systèmes, il les repousse tous; mais cela même n'est-il pas un système? Pour lui, point de loi au-dessus des faits : le fait domine tout, est tout. Machiavel est, dans le domaine historique, le précurseur, sinon le fon-

dateur même du positivisme. A ce point de vue, il va beaucoup plus loin que les historiens antiques. Sans doute, ceux-ci cherchaient surtout, dans les événements passés, des sujets d'instruction, des règles de conduite pour leurs contemporains; mais aucun d'eux n'avait systématiquement exclu de l'histoire toute idée morale. Parmi les philosophes, Lucien l'avait osé; mais il n'avait pas épargné l'homme plus que Dieu; il avait bafoué la liberté humaine comme le gouvernement divin; il n'avait vu partout que destinée aveugle, hasard inconscient, conflit de forces contradictoires, désordonnées, et, faute de comprendre, il avait ri.

Machiavel ne rit jamais. Il prend l'homme au sérieux, il croit à la logique des événements, à la signification des faits historiques; s'il fait abstraction de la morale, il n'hésite jamais à reconnaître à la politique le caractère de science, et de science exacte. A ses yeux, les lois qui la régissent ont leur origine, non dans un plan divin et immuable, non dans un principe supérieur de progrès, mais uniquement dans le libre jeu des passions humaines, dans l'enchaînement rigoureux des actes qu'elles inspirent. S'il était une doctrine philosophique qui pût se dégager de l'œuvre de Machiavel, ce serait celle qui n'assigne à l'homme d'autre fin que lui-même, celle qui lui enseigne à ne chercher, dans ses actes, ni l'obéissance aux lois divines, ni le bien de l'humanité, ni les récompenses de l'autre vie, ni la satisfaction du devoir accompli, mais uniquement le succès.

De là, les qualités et les défauts, également remarquables, de l'œuvre de Machiavel. S'agit-il de démêler les secrets motifs et les causes cachées des événements, de pénétrer les ressorts de la politique, d'analyser les institutions, d'en faire toucher du doigt le principe essentiel, les vices et les avantages : Machiavel, libre de tout préjugé comme de tout scrupule, est un maître incomparable. Polybe n'avait jamais mieux

compris, Montesquieu n'a pas analysé avec plus de profondeur les causes de la puissance romaine qu'il ne l'a fait dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Nul, avant Machiavel, n'avait poussé aussi loin la liberté d'examen, l'esprit historique et critique; nul n'avait aussi fermement appliqué la méthode d'observation. En ce sens, il a rendu des services éminents à l'histoire, dont il peut être considéré comme l'un des fondateurs, et il a, par là même, indirectement rendu service à la philosophie de l'histoire.

Toutes les audaces que Machiavel a eues en politique, un de ses compatriotes et de ses contemporains, Pomponazzi, les eut dans le domaine religieux. Avec une ironie tout italienne et sous l'apparence d'un faux respect, le célèbre philosophe de Padoue et de Bologne bat en brèche et cherche à convaincre d'absurdité plusieurs des principaux dogmes de la religion révélée et même de la religion naturelle. Ses deux entreprises les plus hardies, celles qui firent scandale et faillirent attirer sur lui les dernières rigueurs, furent la négation de l'immortalité de l'âme et la prétention de juger philosophiquement, d'expliquer même par des causes naturelles les faits prétendus surnaturels. Ces faits, miracles ou prodiges magiques, n'auraient, dans le système de Pomponazzi, d'autre cause que l'action des astres sur les hommes et sur les actes humains. Bien plus, cette influence des astres expliquerait encore les événements les plus considérables, les révolutions qui se produisent dans l'humanité, et, parmi ces révolutions, les plus profondes de toutes, c'est-à-dire celles qui s'accomplissent dans le domaine des choses religieuses : la naissance, le développement et la décadence des divers cultes ou, pour parler le langage de Pomponazzi, des diverses « lois ». L'ordre naturel est constant, disait-il; les lois de la nature sont immuables; « la Divinité n'agit point sur notre monde « sublunaire d'une manière immédiate et directe; elle en a

« confié le gouvernement aux intelligences célestes qui ani« ment les astres : or, les influences qui émanent de ces intel« ligences peuvent, d'après certains desseins, produire de « temps en temps des phénomènes qui sortent ainsi de l'ordre « accoutumé; mais les phénomènes dont il s'agit, produits « de la sorte par les mêmes causes, ne sont point contraires « aux lois générales conçues dans leur plus grande généra« lité (1) ». Aussi, « les faits que nous appelons miracles ne « sont-ils point des faits contraires à la nature et qui sortent de « l'ordre des corps célestes; mais le nom qu'on leur donne « leur vient de ce qu'ils se produisent d'une manière inaccou« tumée et très rarement, et qu'au lieu d'être compris dans le « cours ordinaire de la nature, ils n'apparaissent qu'à de « très longs intervalles (2) ». C'est donc conformément à la loi de la nature qu'au moment fixé par la marche générale du monde, chaque religion apparaît, grandit et disparaît sous l'action des astres; c'est encore cette même influence sidérale qui suscite les grands législateurs religieux, si justement appelés *fils de Dieu;* c'est elle qui leur donne le pouvoir d'opérer les miracles par lesquels toute loi religieuse, celle de Moïse comme celle du paganisme, comme celle du Christ et celle de Mahomet, s'est affirmée, accréditée et propagée; c'est elle encore qui marque l'instant de leur décadence et de leur ruine, car toute religion est destinée à périr et à se voir remplacée par une autre qui lui est supérieure. Elles sont, comme toutes choses, soumises à la loi du progrès; ainsi que les sciences, elles se forment successivement et par une série d'accroissements (3).

Le dernier mot de la philosophie de l'histoire, suivant Pomponazzi, est donc l'astrologie judiciaire : conclusion

(1) *De incantationibus,* p. 20, 107, 110, 251, 303, 321.
(2) *Id.,* chap. XII.
(3) « *Scientiæ fiunt per additamenta.* » (*De incantationibus,* chap. III.)

absurde pour nous qui jugeons avec les idées de notre temps, mais soutenable si l'on veut se reporter aux notions astronomiques qu'il avait, comme tous ses contemporains, puisées dans les écrits d'Aristote. Selon le système du Stagirite, la terre occupe le centre du monde, formé de neuf sphères célestes concentriques, entre lesquelles sont réparties les étoiles et qui sont gouvernées chacune par une intelligence supérieure, on devrait presque dire par un pur esprit. Toutes ces sphères agissent les unes sur les autres et finalement sur la terre; toutes ces intelligences éthérées, qui dominent de si haut celle de l'homme, pour l'étendue, pour la pénétration et pour la puissance, influent aussi sur les esprits, et, par eux, sur les actes, sur les résolutions de la race humaine. Le système est étrange, il est surtout absolument hypothétique; mais il ne manque pas d'une certaine logique. On en retrouve l'analogue, sous une autre forme, dans le système de Herder, dont l'une des bases essentielles est l'influence mutuelle de toutes les molécules dont se compose l'univers.

Ce système, enfin, avait surtout, pour Pomponazzi, l'avantage de dissimuler, dans une certaine mesure, toute la hardiesse de sa pensée et de lui permettre ainsi de continuer ses attaques contre la religion catholique et contre le surnaturel en général. Il pouvait prétendre, à la rigueur, que, si les actes humains sont amenés par l'influence des astres, cette influence elle-même n'est qu'une conséquence de l'organisation du monde, qui est l'œuvre de la volonté divine, et qu'ainsi c'est indirectement à Dieu qu'il faut remonter, comme à la cause première, pour trouver la raison et la cause de tous les événements; mais cette déduction, alors même qu'il l'eût tirée de sa doctrine, n'eût été qu'un trompe-l'œil et un masque. Sa pensée est bien, en effet, de nier toute religion révélée, de contester l'existence du surnaturel, de ramener tous les actes humains, tous les événements historiques à des

causes purement naturelles, que ces causes viennent de notre planète ou des sphères célestes qui l'entourent. Pomponazzi se borne, d'ailleurs, pour écarter les dangers auxquels la profession publique d'une telle doctrine aurait pu l'exposer, à affirmer qu'elle n'est, de sa part, qu'une conjecture philosophique; comme chrétien, il déclare se soumettre, sans restriction ni réserves, à l'enseignement infaillible de l'Église. Il fallut, on le sait, la tolérance un peu sceptique de Léon X pour que l'on se contentât, à Rome, de cette justification plus habile que sérieuse, et à laquelle Voltaire lui-même n'eût pas manqué d'applaudir.

S'il y a un peu de Voltaire dans Pomponazzi, il y a déjà beaucoup de Montesquieu dans Jean Bodin. Comme l'auteur de l'*Esprit des lois,* notre jurisconsulte angevin a étudié le réel plus que l'absolu, la pratique plus que la théorie, la politique plus que la philosophie; mais il appartient à une époque où l'on n'admettait guère de science qui ne se rattachât, comme en un point fixe, à une doctrine morale ou religieuse. Aussi ne se borne-t-il pas à donner des conseils sur la manière d'écrire et d'étudier l'histoire : il recherche l'utilité générale et l'objet essentiel de cette science. Il ne se contente pas de discuter les diverses formes de gouvernement et de rédiger la constitution d'un État idéal : il examine, bien que sommairement, quelles causes naturelles influent sur le choix des institutions propres à chaque peuple, quels rapports doivent exister entre les lois contingentes et les lois éternelles, entre la loi divine et la loi humaine, enfin quelles règles logiques et permanentes peuvent présider aux révolutions des empires et à la transformation de leur organisation intérieure. Dans cette étude, Bodin montre une science, une pénétration, une netteté d'esprit et surtout une honnêteté d'inspiration qui font le plus grand honneur non seulement à lui-même, mais encore à son siècle et à son pays. Il ne faut cependant pas lui demander plus

qu'on ne saurait raisonnablement attendre d'un Français du seizième siècle et d'un écrivain qui fut moins philosophe que jurisconsulte. Sans doute, il sait tout le prix de l'histoire, il en apprécie le charme et la dignité ; il a consacré tout un long traité à en vanter l'utilité, à tracer les règles de la composition historique (1) ; mais, quelle que soit, sur ce point, l'ardeur de ses convictions, si étendue que puisse être sa science, il ne s'élève cependant pas au-dessus des conceptions de l'antiquité et de celles de son temps. Pour lui, l'histoire est avant tout, selon la parole de Cicéron, qu'il cite au début même de son livre, la « maîtresse de la vie » et la conseillère des politiques ; elle offre, dans l'étude du passé, les moyens de comprendre le présent et de prévoir l'avenir ; elle renferme les préceptes de la saine politique, les règles d'un gouvernement bien ordonné. Dans un autre sens, elle est l'auxiliaire de la justice, le châtiment du crime, la consolation suprême des opprimés : elle peut, comme sous la plume de Tacite, venger la vertu persécutée en marquant au front le despote et le criminel ; elle peut même châtier la tyrannie présente et toute-puissante par la flétrissure qu'elle imprime à la tyrannie passée. Enfin, par l'intérêt et la variété des tableaux qu'elle offre au lecteur, elle contribue puissamment, pour les esprits lettrés, à l'ornement de la vie ; elle peut les séduire à ce point qu'ils en oublient leurs souffrances et trouvent dans ses récits jusqu'à la guérison de leurs maux (2). Jamais, avant Bodin,

(1) *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. 1666. Un vol. in-12.

(2) Voir *Methodus*, etc. ; *proœmium*, p. 1, 2, 3, 5. — « Cum historia « laudatores habeat complures, qui veris eam ac propriis laudibus exornârunt, ex omnibus tamen nemo veriùs ac meliùs quam qui vitæ magis- « tram appellavit... Ex quibus (*historiis*) non solùm præsentia com- « modè explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum « expetendarum ac fugiendarum præcepta conflantur... — Hic enim histo- « riarum fructus est vel maximus, ut alii quidem ad virtutem inflammari, « alii à vitiis deterreri possint... ; ut indignè ferant scelerati bonos, qui « ab ipsis opprimuntur, in cœlum usquè tolli, se vero suorumque nomen

aussi magnifique éloge de l'histoire n'avait encore été fait. Son plus beau titre de gloire, son aspect le plus auguste échappe cependant aux regards du jurisconsulte angevin. Bodin ne voit pas par quel lien intime et secret l'histoire se rattache à la philosophie. Il ne sait ou il n'ose y rechercher la trace d'un plan divin; il ne sait ou il n'ose remonter aux lois générales qui régissent les événements.

C'est seulement dans un chapitre de sa *République* qu'il a fait allusion à ces questions redoutables. Encore ne les a-t-il pas toutes posées et les a-t-il effleurées plutôt que résolues. Il se demande « s'il y a moyen de sçavoir les changements et « ruines des Républiques à l'avenir ». Voici sa réponse : « Jusques à ce que l'on soit convenu ce qu'est ce qu'on « appelle Hasard, et que l'on puisse s'en former une idée, il « sera permis de dire que les révolutions de toute espèce « ont des causes déterminées. On peut indiquer trois sources : « la volonté expresse d'un Être suprême; les suites néces- « saires du mouvement imprimé aux corps qui composent ce « que nous connaissons de la nature; et la volonté libre des « hommes. » Bodin passe très rapidement sur l'action de la Providence. « Les décrets de Dieu », dit-il, « sont impéné- « trables; les hommes les ignorent toujours, s'il ne daigne « les révéler par l'inspiration. Les prophètes ont parlé des « chutes des Empires plusieurs siècles avant leur ruine. Leurs

« æternâ labe maculari... — At illud quanti est, quod omnium artium et « earum maximè quæ in agendo positæ sunt, inventrix et conservatrix « est historia? Quæ enim sunt à majoribus usu diuturno percepta et « cognita, historiæ thesauris commendantur : tum posteri observationi- « bus præteritis futuras annectunt, causasque rerum abditarum inter se « comparant, earumque effectrices et cujusque fines quasi sub aspectum « positos intuentur... — Quid autem suaviùs? Quæ certè voluptas est ejus- « modi ut omnibus interdùm corporis et animi morbis sola medeatur. « Testes sunt, ut alios omittam, Alphonsus ac Ferdinandus Hispaniæ et « Siciliæ reges, quorum alter à Tito Livio, alter à Q. Curtio valetudinem « amissam, quam à medicis non poterant, recuperârunt. »

« expressions étaient à la vérité énigmatiques ; mais la pos-
« térité a vu les événements justifier les prophéties (1). »

Ces réflexions, aussi prudentes que laconiques, sont suivies d'une longue dissertation sur l'influence attribuée de tout temps, et du vivant même de Bodin, à certaines causes occultes, telles que les révolutions des astres, le mouvement excentrique de la terre, la rupture de l'harmonie des nombres, etc. Bodin discute sérieusement, trop sérieusement peut-être, la réalité de ces causes, auxquelles, d'ailleurs, il ne croit pas. Il attache avec raison plus d'importance à ce qu'il appelle « *les causes simples* », c'est-à-dire à « l'action « résultante du concours des volontés humaines. La durée « d'un corps organisé dépend, dit-il, de la solidité ou des « vices de sa constitution. Je ne parle pas des causes violentes « et étrangères qui peuvent le faire périr. Les lois, les « usages, le génie dominant tiennent lieu, dans le corps « moral, des nerfs, des muscles et du sang dans le corps « physique. La qualité de la constitution dépend, dans l'un « et l'autre, du temps de leur durée. Mais, comme il n'y a « pas de constitution assez parfaite pour que toutes les par- « ties, ou leurs liaisons, soient exemptes de toute imperfec- « tion, il n'en est point dont quelque côté ne soit faible. « Toutes doivent périr infailliblement.

« Ainsi, s'il n'est pas possible de prédire, on peut du « moins présager la chute des États. Lorsqu'on connaît « parfaitement leur constitution, lorsqu'on a assez de lumières « pour pénétrer le vice qui doit déranger l'équilibre néces- « saire à la conservation, on doit prévoir les décadences.

« Mais, de toutes nos connaissances, la science des conjec- « tures est la plus imparfaite ; c'est un enfant dans les langes, « qui à peine balbutie. Tout le monde hasarde des con-

(1) *Abrégé de la République de Bodin*, liv. VI, chap. IV ; t. II, p. 326 et 327. Londres, 1755, 2 vol. in-8°.

« jectures, personne n'a songé à donner des principes de cet « art et à le réduire en préceptes. Ce n'est point, cependant, « une chose impossible; pourquoi l'homme n'oseroit-il la « tenter?... Cette étude seroit d'autant plus avantageuse que « l'on ne pourroit avancer dans cette science sans découvrir, « en même temps, la première origine des défauts qui « tendent à la destruction. Les principes du mal étant con« nus, les remèdes se présentent (1). »

Sur un autre point qu'Aristote avait seulement touché et qui devait, plus tard, occuper dans l'*Esprit des lois* une place considérable, sur la question de l'influence des climats, si capitale en histoire comme en philosophie, Bodin a présenté, dans sa *République,* quelques observations aussi justes que profondes. « Je regarde », dit-il (2), « comme également « improbable d'attribuer tout au climat et de lui tout refuser. » Partant de ce principe fort sage, il commence par reconnaître l'action indéniable que la température, surtout la température extrême, exerce sur le physique et, par contre-coup, sur le moral; mais il a soin d'indiquer aussitôt, en citant des exemples à l'appui, toutes les influences opposées ou simplement simultanées qui viennent soit neutraliser, soit modifier celle du climat : la force de la « constitution d'origine que « l'enfant apporte du sein de sa mère » et qui sera plus tard si justement signalée par Herder; la nourriture, qui est elle-même, il est vrai, le plus souvent une conséquence du climat; enfin et surtout, l'habitude, l'éducation, les lois. Bodin excepte, d'ailleurs, formellement de l'action des climats la raison universelle et l'équité naturelle. La justice est en effet, à ses yeux, la loi de l'histoire et le fondement des États; il n'admet pas qu'en aucun cas et sous aucun prétexte elle puisse être foulée aux pieds. Disciple de

(1) *République,* liv. VI, chap. IV; t. II, p. 333 à 335.
(2) *Ibid.,* liv. V, chap. XV; t. II, p. 286.

Platon, mais disciple indépendant, il fait reposer l'État sur « le droit gouvernement des familles », et non sur un communisme idéal ; il s'élève contre l'esclavage et le despotisme. Il proclame la souveraineté du monarque, mais il lui impose le joug des lois morales. Machiavel n'a pas eu de plus éloquent contradicteur. « Quant aux lois divines et naturelles », dit Bodin, « tous les princes de la terre y sont sujets, et il « n'est en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent être « coupables de lèse-majesté divine, faisant la guerre à Dieu « sous la grandeur duquel tous les monarques du monde « doivent faire joug et baisser la tête en toute crainte et révé- « rence (1). » Admirables paroles, belles en elles-mêmes, plus belles encore par leur date et dont nous aurons plus tard à regretter de ne pas trouver l'équivalent dans l'*Esprit des lois !*

Cet aperçu de la philosophie de l'histoire au seizième siècle serait incomplet, si nous ne disions ici au moins un mot de deux philosophes italiens dont les doctrines originales frappèrent vivement l'attention de leurs contemporains et devinrent, pour eux, l'occasion des plus cruelles persécutions. Ces deux philosophes sont Giordano Bruno et Campanella.

Giordano Bruno a institué, plus de cent ans avant Descartes, le doute philosophique. C'est en partant de l'observation morale de lui-même qu'il cherche à reconstituer le système entier des êtres, la vaste chaîne qui le compose, à pénétrer le mystère de toute existence et de toute production. « Tout « être, dit-il, tend, d'après la loi de sa nature, au but de sa « destination ; plus cette nature est parfaite, et plus aussi ce « but se rapproche du bon. Seul entre tous les êtres, l'homme « semble appelé à la fois vers deux buts contraires, dont l'un « consiste dans le bien-être de son corps, l'autre dans le per-

(1) *De la République*, liv. I[er], chap. VIII.

« fectionnement de son âme. Il habite en deçà des confins du « temps ; *il est placé entre le monde intellectuel et le monde « sensible, entre le type primitif et son image ; il parti- « cipe à deux natures, il sert d'intermédiaire entre deux « extrêmes* (1)... »

C'est, presque dans les mêmes termes, l'idée que nous verrons développée, deux siècles plus tard, par Herder, et qui sera l'un des axiomes fondamentaux de sa philosophie de l'histoire. Giordano Bruno a encore indiqué, avant Leibniz, le principe de la substance primitive réduite à l'état de *minimum* ou de monade, et il a mis en lumière cette idée si féconde de la gradation indéfinie des êtres, de la pierre jusqu'à l'homme, qui est, depuis le siècle dernier, universellement admise par la philosophie, mais qui devait, au temps de Giordano Bruno, sembler d'une étrange hardiesse. Cet ordre général, cette gradation des êtres est appelée par lui « la « grande chaîne d'or qui unit les phénomènes. Le même « principe de l'univers se manifeste, dit-il (2), — se déploie « avec une fécondité inépuisable dans tous les règnes de la « nature comme dans la pensée de l'homme. Tous les êtres « dérivent les uns des autres et se perdent dans l'absolue « unité, dans la lumière qui est l'intelligibilité des choses, « dans le *même,* le stable, l'éternel... L'œuvre entière de la « divinité s'exécute par une puissance intellectuelle qui se « développe de degrés en degrés, se manifeste de signes en « signes ; la nature imite la divinité ; l'intelligence humaine « imite la nature. » « La nature », écrit-il encore (3), « est « un miroir vivant dans lequel se réfléchit l'image de la divi- « nité, qui contient l'idée comme sa *cause principe.* L'univers

(1) *De innumerabilibus,* p. 148 à 152; *Della causa, principio e uno,* § 12, 15.

(2) *De umbris idearum intentio,* 7, 9, 10, 26 et 28.

(3) *Della causa,* etc., 9, 12, 13

« est la nature non engendrée ; *il est tout ce qu'il peut être,* « parce qu'il comprend la matière universelle, la forme géné-« rale, éternelle... L'univers est réel, un, infini, immuable, « indivisible; *son centre est partout, sa circonférence nulle* « *part.* »

Campanella, bien qu'avec moins d'ardeur et d'audace, mais à travers des épreuves plus cruelles encore, a suivi la même voie que Giordano Bruno. Comme lui, il a adopté, pour découvrir la vérité philosophique, le procédé du doute méthodique. Comme lui, il croit à « la dépendance et à la coordi-« nation des êtres (1) » ; comme lui, il enseigne que « tous « les êtres étant doués de puissance, de connaissance et « d'amour, agissent les uns sur les autres...; que l'unité est « en Dieu seul, confère la perfection, est le tout dans l'infini. » « Le *Destin* », ajoute-t-il, « *est le produit de la connais-* « *sance, l'harmonie celui de l'amour.* L'ensemble des êtres « naturels n'est donc pas dans l'unité; il en découle et s'y « rattache. »

Campanella ne s'est pas borné à reproduire et à développer, sur ces différents points, la théorie de Giordano Bruno : il y a ajouté des propositions d'une immense portée qui ont singulièrement éclairé et aplani la voie à ses successeurs. Ainsi, tout en déclarant que nos connaissances dérivent des sens, il fait remarquer que « certaines notions communes, auxquelles « nous donnons naturellement notre assentiment, viennent « du dedans et dérivent d'une faculté innée (2) ». — Enfin, il devance presque, ou du moins il annonce Descartes dans sa célèbre démonstration de l'existence du *moi* humain. « L'homme », dit-il, « a la conscience qu'il existe, qu'il « sait, qu'il veut; il est limité dans son existence, son savoir « et sa volonté; il connaît, il sait, il veut des objets externes

(1) *Métaphysique, proœmium,* p. 4.
(2) *Id.,* chap. VIII, art. 1er.

« parce qu'il se connaît, fait et veut ce qui le concerne. »

En donnant ces extraits si courts, si incomplets, des œuvres de Giordano Bruno et de Campanella, nous nous sommes éloignés moins qu'il ne semble peut-être de l'objet spécial de cette étude. Un lien invisible, mais intime, unit, en effet, toutes les parties de la philosophie, notamment la philosophie de l'histoire, et la conception métaphysique de la nature et du rôle de l'homme au sein de l'univers. On verra, par la suite de cette étude, quelle part importante Leibniz et Herder ont faite, dans leurs recherches, à l'organisation des êtres, à leur enchaînement, de même qu'à l'origine des idées et à la conception métaphysique du rôle de l'homme sur cette terre ; on verra quel rapport ils ont établi entre ces questions plus spécialement philosophiques et le problème que soulèvent les destinées du genre humain, les phases diverses de son développement historique. Tout se tient dans l'esprit de l'homme : il ne change pas d'opinion sur un point sans que toutes les autres branches de la science en ressentent le contre-coup ; il ne modifie pas ses vues sur la génération des idées et sur l'organisme de l'univers sans se trouver amené, par là même, à envisager d'une façon toute nouvelle les causes et les enseignements des faits historiques. Aussi, en rappelant les investigations hardies et les découvertes que Giordano Bruno et Campanella firent dans le domaine de la métaphysique, en montrant tout ce que leur durent Descartes et Leibniz, avons-nous expliqué d'avance, au moins en partie, la magnifique éclosion intellectuelle qui marqua le dix-septième siècle et fit faire, en particulier, de si remarquables progrès à la philosophie de l'histoire.

DEUXIÈME PARTIE

TEMPS MODERNES.

LIVRE PREMIER

DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

En morale, en histoire, comme dans les autres branches de la littérature et de la science, c'est pendant le dix-septième siècle que l'esprit humain arrive à sa pleine floraison. Formé à la double école de l'antiquité et de la Renaissance, il est entouré de modèles incomparables; mais, s'il les suit, c'est pour s'en inspirer en maître, non pour les copier en écolier. Il n'a pas encore déserté la rude, mais forte école du moyen âge; il ne s'est pas entièrement affranchi de la scolastique. Il a gardé dans toute sa ferveur le goût des controverses religieuses; il aime ces discussions redoutables où il peut tour à tour suivre la pensée dans ses nuances les plus délicates, dans ses détours les plus subtils, et franchir, à l'aide du dogme, ces abîmes intellectuels, ces hauteurs vertigineuses de l'absolu, sur lesquelles les plus fermes tremblent et défaillent. A une telle gymnastique intellectuelle, il a acquis et conservé les qualités les plus rares, les plus précieuses et d'ordinaire les moins conciliables : la force et la finesse. Il aborde les questions de front; il sait les embrasser dans leur ensemble, les envisager sous leur aspect le plus élevé, et, en même temps,

il ne s'effraye d'aucune analyse, si pénible et si délicate qu'elle soit. Il n'a plus, comme au moyen âge, les hésitations, la timidité naturelle ou forcée de l'enfance ; il déploie la fermeté, la généreuse audace d'une mâle et vigoureuse jeunesse. Sans doute, il n'est pas atteint de la maladie du rire perpétuel ; il n'admet pas que le scepticisme railleur puisse donner la clef d'aucun des problèmes dont l'homme cherche ici-bas la solution ; il a encore la bonne foi ou, si l'on aime mieux, la naïveté de croire qu'il faut traiter sérieusement les choses sérieuses ; mais, avec cette forme grave et digne dont il se départit rarement, il a, dans le fond, toutes les hardiesses. Il ne recule devant aucune question, il examine et discute les solutions les plus extrêmes ; dans tous les systèmes, dans tout ordre d'idées, il a marqué la voie où les générations suivantes ont pu s'engager après lui, mais sans y faire jamais de progrès plus rapides que les siens. Pendant que Newton, Pascal, Képler lui ouvrent le champ immense des sciences mathématiques, pendant que la grande école française enrichit de chefs-d'œuvre toutes les branches de la littérature, les écoles philosophiques les plus diverses donnent à leurs doctrines un degré de netteté, de précision et de force logique qu'elles n'avaient pas encore atteint. Ce n'est pas seulement l'idéalisme qui est renouvelé par Descartes, et le spiritualisme chrétien qui trouve dans les écrits de Bossuet et de Fénelon sa plus haute expression : les systèmes les plus opposés se produisent également avec une puissance et un éclat incomparables. Hobbes donne au matérialisme athée l'une de ses formules les plus logiques et les plus complètes ; Spinosa pose les assises du panthéisme scientifique ; Locke développe et transforme l'empirisme de Bacon ; Bayle, enfin, très supérieur comme philosophe à Montaigne aussi bien qu'à Voltaire, est, par sa science, par sa modération relative et par l'art profond de sa discussion, le premier de tous les sceptiques.

L'histoire, il est vrai, malgré la multiplicité de ses productions, n'accomplit pas, au dix-septième siècle, de progrès comparables à ceux des autres genres littéraires; mais, en revanche, la philosophie de l'histoire arrive à maturité et s'élève, pour ainsi dire, à la dignité de science.

Nous l'avons vue jusqu'à présent ébauchée plutôt que fondée, pressentie plutôt que découverte. Nous en avons trouvé des fragments, mais pas une œuvre complète. Nous avons dû en rechercher les premiers et timides essais dans les branches les plus diverses de la science, dans des œuvres de métaphysique, de physique ou de théologie. A partir du dix-septième siècle, nous n'aurons plus à nous occuper que d'œuvres complètes et spéciales. Sans doute, on ne saurait méconnaître la connexion étroite qui existe entre les systèmes de philosophie et ceux de la philosophie de l'histoire. Les premiers sont comme les germes, comme les racines des seconds, et il est bien rare qu'une doctrine nouvelle proclamée dans le domaine philosophique n'ait pas comme conséquence une méthode nouvelle d'écrire, de comprendre ou de juger l'histoire. Mais, au point où nous en sommes arrivés, tous les grands systèmes de philosophie ont déjà formulé leurs principes fondamentaux, leurs règles essentielles, et tous ont produit ou vont produire, dans des œuvres doctrinales de longue haleine, leur théorie philosophique de l'histoire. Il est donc nécessaire, dans un intérêt de brièveté comme de clarté, de nous borner à l'étude des œuvres spéciales que nous aurons à passer en revue.

Nous ne dirons, dès lors, que quelques mots de Pascal. L'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* est, en effet, un métaphysicien, un géomètre, un polémiste; il n'est pas un historien. Il suffira de signaler, en passant, deux de ses pensées, très profondes, il est vrai, qui ont trait à notre sujet. C'est Pascal qui, reprenant le mot de saint Augustin sur l'unité

de la race humaine et sur la continuité de ses destinées, a écrit ces lignes fameuses : « Toute la suite des hommes doit « être considérée comme un même homme qui subsiste tou- « jours et qui apprend continuellement. » C'est encore lui qui, cédant à la tristesse dont son âme était pleine, a porté sur les destinées de l'humanité ce jugement mélancolique : « Les « inventions vont en avant de siècle en siècle ; la bonté et la « malice du monde, en général, est la même. »

Hobbes ne doit pas, non plus, nous arrêter longtemps. Pour lui, comme on sait, toute connaissance dérive de la sensation ; le seul objet de la philosophie est le corps ; le bien et le mal ne sont que le plaisir et la douleur ; l'état naturel de l'homme est la guerre ; l'homme est un loup pour l'homme, *homo homini lupus*. Hobbes n'a pas eu à faire la philosophie de l'histoire d'un tel système : elle était déjà écrite, depuis plus d'un siècle, dans le *Prince* de Machiavel.

De même, le panthéisme de Spinosa enfantera le système historico-philosophique de Herder, et l'empirisme de Locke aboutira aux écrits de Montesquieu. Quant à l'idéalisme de Descartes, il correspond, sous une forme nettement religieuse et même théologique, au *Discours sur l'histoire universelle*.

CHAPITRE PREMIER.

BOSSUET.

Bossuet est, dans l'ordre des dates, le premier des philosophes historiens. Avant lui, aucun écrivain n'avait encore consacré une œuvre spéciale à l'exposé d'un système complet d'histoire universelle. Bossuet inaugura cette voie nouvelle, et l'on sait avec quel éclat il la parcourut. Il y était admirablement préparé. De longues études l'avaient familiarisé avec ces analyses délicates, avec ces inductions larges et profondes qui font le charme et la difficulté des spéculations philosophiques, et dont il devait lui-même laisser un modèle achevé. Comme historien, il s'était assimilé, par un labeur assidu, toute la science, encore bien imparfaite, il est vrai, que possédait son siècle ; enfin, pour discerner, pour mettre en lumière le sens caché des événements qui se déroulaient, en quelque sorte, sous sa plume, il avait cette élévation de pensée, cette hauteur de vues, cette puissance d'expression qui furent les plus magnifiques attributs de son génie. Il est vrai qu'il devait, en revanche, lutter contre de sérieux désavantages : s'il était le premier qui entreprît le tableau de l'histoire universelle, il le traçait pour le fils d'un roi, et du roi le plus puissant, le plus orgueilleux surtout qui fut jamais. De là, pour lui, une gène qui nuit parfois à l'enchaînement logique ou à la liberté de sa pensée.

Le *Discours sur l'histoire universelle* est trop classique pour qu'il y ait lieu d'en faire ici l'analyse. Il suffira d'en

étudier le plan, plan bien connu lui-même et, d'ailleurs, aussi vaste que facile à saisir. L'idée qui le domine et l'inspire est simple, une, parfaitement suivie. Envisageant tous les événements au point de vue chrétien et catholique, Bossuet s'attache, avant tout, à démontrer à son royal élève l'action de Dieu sur l'humanité à travers les siècles, afin d'augmenter, par la démonstration de l'intervention passée de la Providence, sa foi dans une intervention future. Pour Bossuet, il y a un plan divin dans le développement des destinées des nations, comme il y en a un dans l'organisation physique de l'univers : exposer le dernier est l'œuvre de l'histoire naturelle ; découvrir et faire comprendre le premier est la mission propre de l'histoire. Ainsi envisagée, la science historique devient claire, morale, logique. Elle nous donne à la fois et l'intelligence du passé et la prescience de l'avenir. Elle nous montre l'humanité entière poussée d'une impulsion irrésistible vers un but que souvent elle ignore, tous les peuples, toutes les générations convergeant, pour ainsi dire, vers un centre unique d'où découlent à la fois et la lumière qui guide le genre humain et la force qui le soutient dans sa marche. Ce but est le règne de l'Église catholique sur la terre ; ce point central auquel tout aboutit et duquel tout rayonne, c'est Jésus-Christ et sa croix. Bossuet développe cette idée avec une grandeur, une majesté, une poésie incomparables dans les trois parties de son histoire universelle. La première, — la seule qu'on lise d'ordinaire, — n'est cependant ni la plus originale ni la plus intéressante. Elle attire sans doute par la rapidité et la clarté du récit, par la sublimité des images et l'incomparable puissance du style ; plus que partout ailleurs, on y retrouve l'empreinte profonde de la Bible, on y sent, pour ainsi dire, le vol de l'aigle ; mais, si vaste et si large que soit le récit, ce n'est après tout qu'un récit où l'exactitude et la critique historiques font parfois

défaut, et que Bossuet s'est systématiquement abstenu d'interrompre par l'exposé de ces grandes vues philosophiques et religieuses dans lesquelles il excelle. C'est seulement après avoir passé en revue toutes les époques que l'évêque de Meaux, revenant en arrière, montre d'abord, dans l'histoire du peuple de Dieu, puis dans les révolutions des empires, la Providence divine tantôt voilée, tantôt manifeste, mais toujours présente, toujours agissante et toute-puissante. La *Suite de la Religion* est l'une des œuvres les plus achevées que compte l'histoire théologique. Bossuet y a, pour ainsi dire, concentré, en les revêtant des charmes incomparables de son éloquence, tous les trésors de science accumulés, pendant les cinq premiers siècles de l'Église, par les Pères et par les apologistes, dont il avait fait, grâce à une étude incessante, comme la substance même de son esprit. Nul mieux que lui n'a mis en relief le caractère unique du peuple hébreu, les événements mémorables auxquels il s'est trouvé mêlé, les faits prodigieux qui ont marqué son passage à travers le monde antique et assuré sa conservation jusqu'à l'avènement du Christ, sa pérennité, sa vitalité même dans la ruine et la dispersion, tout cet ensemble de circonstances qui fait des destinées de la race juive et de cette race elle-même un incomparable problème historique. Il nous fait assister à l'apparition de ce petit peuple remontant par ses origines jusqu'au berceau même du monde, béni et marqué, en quelque sorte, du sceau divin dans la personne et dans la postérité de son fondateur, appelé, dès lors, pour sa propre gloire comme pour le salut de l'humanité, aux plus hautes, aux plus illustres destinées, et, à partir de cette date auguste, ne perdant plus un seul jour, malgré les épreuves les plus cruelles et les plus lamentables erreurs, ni la conscience de son auguste vocation, ni la foi dans l'accomplissement des promesses divines. Il nous le montre tour

à tour errant dans les pâturages sans bornes de la Mésopotamie; conduit sur les bords du Nil pour y apprendre, à l'école de la sagesse égyptienne, les arts et la vie d'une nation sédentaire; délivré par des prodiges sans exemple de la tyrannie des Pharaons; enfin placé par la main même de Dieu aux confins de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, pour y garder avec une fidélité invincible le dépôt sacré de la foi monothéiste au sein du polythéisme, du Décalogue et de la révélation divine au milieu de l'effroyable débordement de la corruption et des erreurs païennes. Après avoir rempli l'Orient du bruit et de l'éclat de sa gloire, il s'abîme rapidement dans la ruine et la servitude, comme si Dieu avait voulu lui faire comprendre que le règne éternel auquel il était réservé n'était pas de ceux qui s'exercent par le sceptre et par l'épée. Les fléaux divins l'accablent, il tombe de captivité en captivité, le torrent des invasions roule sur lui et menace de l'emporter; mais sa foi dans l'avenir, loin d'en être entamée, semble croître et se fortifier encore. C'est à ce moment même que la magnifique éclosion des prophéties messianiques vient confirmer, compléter et préciser, avec une force et une netteté toujours croissantes, la promesse faite à Abraham, les pressentiments de Moïse et les visions inspirées de David. La vie des prophètes, le caractère extraordinaire de leurs prédictions et de leur ministère ont été rarement mieux compris et décrits que dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Bossuet, qui, dans cette grande œuvre, avait en vue non seulement l'explication à la fois rationnelle et théologique de l'histoire, mais encore la démonstration de la vérité du christianisme, est entré, au sujet des prophéties, dans des détails où nous ne pouvons ni ne voulons le suivre ici. Il s'est attaché à prouver, et, ce semble, avec succès, que toutes les circonstances de la vie et de la mort du Christ avaient été prédites avec la dernière précision par les

prophètes, et qu'à leur tour les paroles de ceux-ci s'étaient trouvées vérifiées, jusque dans leurs moindres détails, d'abord par les fléaux divers qui frappèrent tour à tour Jérusalem et ses persécuteurs, enfin et surtout par l'histoire de Jésus-Christ, telle que la racontent dans les Évangiles des témoins oculaires. Ainsi, suivant Bossuet, aucun de ces grands événements de l'histoire profane ou sacrée ne s'accomplit sans avoir été annoncé par des envoyés de Dieu, par conséquent sans un conseil exprès, sans une volonté formelle de Dieu. Quand les temps sont accomplis, le Messie, le Fils de Dieu paraît sur la terre, à l'époque indiquée par Daniel, dans le pays et dans la ville que les autres prophètes avaient, au milieu de leurs extases célestes, entrevus et annoncés. Il passe en faisant le bien et réunit en sa personne les signes uniques d'une nature supérieure à l'humanité. Annoncé par les prophètes, il continue et clôt lui-même la série des prophètes, en prédisant, avec sa mort et sa résurrection, d'une part, la propagation et le triomphe de l'Église fondée par lui, et, d'autre part, l'endurcissement, la ruine et la dispersion des Juifs.

Bossuet invoque encore l'histoire pour démontrer l'exactitude de ces prophéties de Jésus-Christ, les dernières et les plus augustes de toutes; il rappelle les progrès rapides du christianisme, les peuples gentils accourant en foule à cette lumière nouvelle, tandis que le peuple hébreu, dont la mission providentielle est terminée par l'avènement du Messie, succombe sous les coups de Titus, moins d'un siècle après la mort de Jésus-Christ. Le temple est détruit, la nation juive se disperse sur toute l'étendue de la terre, portant partout, malgré elle et à son insu, avec ses livres saints, ses grands souvenirs et ses espérances plus grandes encore, le témoignage indestructible de la vérité des prophéties messianiques et de leur accomplissement. Cependant, l'Église catholique ne cesse de grandir au milieu de la tourmente des persécutions; non

seulement elle conquiert et l'empire d'où ses ennemis voulaient la chasser, et les Césars qui se flattaient de l'anéantir; mais encore elle étend ses rameaux au delà même des limites de la domination romaine. Bien plus, elle s'étend sans s'affaiblir ni se diviser, elle triomphe des hérésies et des schismes plus dangereux que les supplices : pacifiée par Constantin, associée à toute la puissance de Charlemagne, guidée par Dieu même, qui lui réservait en Louis XIV un autre Salomon, elle marche, d'un pas de plus en plus rapide, à la conquête et à la rédemption de l'humanité tout entière.

C'est à la destinée de l'Église et aux vues de Dieu sur elle que se rattachent, d'après Bossuet, ces grands événements de l'histoire profane qu'il appelle les *Révolutions des Empires* et dont il cherche, dans la troisième partie de son *Discours sur l'histoire universelle*, à nous révéler le sens caché. Suivant lui, il n'est pas une de ces mémorables évolutions du genre humain qui n'ait été voulue et produite par Dieu en vue de son Christ et de son Église ; il n'est pas un des conquérants célèbres, une des puissantes monarchies de l'antiquité qui n'ait servi, indirectement ou non, sciemment ou non, à assurer le règne de Dieu sur son peuple et à préparer la venue du Christ. Si l'Égypte forme, aux portes mêmes de la Judée, le premier foyer de sagesse et de civilisation, c'est pour que les Juifs en reçoivent, par Moïse, les premiers rayons, avant de pénétrer dans la Terre promise. « Dieu a voulu que Moïse « même *fût instruit dans toute la sagesse des Égyptiens* : « c'est par là qu'il a commencé *à être puissant en paroles et* « *en œuvres* (1). » Les rois d'Assyrie, rois conquérants et superbes, sont les instruments dont Dieu se sert pour châtier son peuple infidèle ou rebelle. Quand Dieu veut délivrer Israël de la captivité et l'instruire, en même temps, par la ruine des

(1) *Discours sur l'histoire universelle,* 3e part., chap. III; t. II, p. 288.

cités orgueilleuses de Ninive et de Babylone, il suscite les Mèdes et ensuite Cyrus. Les Perses, tout-puissants en Asie, échouent dans leurs tentatives réitérées pour s'établir en Europe : miraculeusement préservée de l'invasion barbare, la Grèce donne naissance à ces admirables systèmes de philosophie dans lesquels les Pères de l'Église eux-mêmes ont cru reconnaître une image confuse et comme un vague pressentiment des vérités évangéliques; elle devient l'éducatrice du genre humain, elle civilise Rome, elle répand partout les idées et la langue qui serviront le plus à la propagation du christianisme parmi les Gentils. Alexandre, dans sa course foudroyante à travers l'Asie, réduit en poudre toutes les vieilles monarchies et répand partout, jusqu'aux confins les plus reculés de la barbarie, l'influence et l'esprit de la Grèce. Enfin, lorsque les États fondés par ses successeurs sont, à leur tour, atteints d'une décadence aussi prompte qu'irrémédiable, du sein du monde grec en déclin s'élève, après de difficiles commencements et des épreuves prolongées, la puissance prédestinée qui doit subjuguer l'univers connu des anciens et fondre tous les peuples dans une vaste unité politique, les préparant ainsi à cette autre unité qu'ils trouveront, après elle et malgré elle, dans la foi chrétienne. Rome, enfin devenue maîtresse de l'Italie, envoie de toutes parts ses légions victorieuses et apparaît, au milieu des peuples, comme l'instrument visible des desseins de Dieu sur son peuple et sur le monde : elle arrive au faîte de sa puissance, elle achève de réunir toutes les nations sous son sceptre au moment précis où Jésus apparaît sur la terre et où va naître le christianisme; après avoir protégé la liberté juive contre les attaques des rois de Syrie jusqu'à l'heure de la venue du Christ, elle tourne ses armes contre Jérusalem, dès que l'œuvre de la Rédemption est accomplie, et disperse le peuple juif, devenu coupable de déicide; enfin, elle recule lentement devant le flot montant

des invasions barbares, en même temps qu'elle multiplie contre la religion nouvelle des persécutions aussi terribles qu'inutiles, préparant ainsi, sans en avoir conscience, l'accomplissement des prophéties sur la vocation des Gentils et la substitution également prédite de l'unité romaine dans la foi à l'unité romaine sous le joug.

« Ainsi », conclut Bossuet, « tous les grands empires que « nous avons vus sur la terre ont concouru par divers moyens « au bien de la religion et à la gloire de Dieu, comme Dieu lui-« même l'a déclaré par ses prophètes... Dieu, qui avait des-« sein de se servir des divers empires pour châtier, ou pour « exercer, ou pour étendre, ou pour protéger son peuple, « voulant se faire connaître pour l'auteur d'un si admirable « conseil, en a découvert le secret à ses prophètes, et leur a « fait prédire ce qu'il avait résolu d'exécuter... »

« Il nous montre, par ces exemples fameux, ce qu'il fait « dans tous les autres, et il apprend aux rois ces deux vérités « fondamentales : premièrement, que c'est lui qui forme les « royaumes pour les donner à qui il lui plaît ; et secondement, « qu'il sait les faire servir dans les temps et dans l'ordre qu'il « a résolu aux desseins qu'il a sur son peuple. C'est ce qui « doit tenir tous les princes dans une entière dépendance et les « rendre toujours attentifs aux ordres de Dieu, afin de prêter « la main à ce qu'il médite pour sa gloire dans toutes les « occasions qu'il leur en présente (1)... »

« Dieu », dit encore Bossuet comme conclusion de son *Histoire universelle*, « Dieu tient du plus haut des cieux les « rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main : « tantôt il retient les passions ; tantôt il leur lâche la bride, « et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des « conquérants : il fait marcher l'épouvante devant eux, et il

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, 3e part., chap. Ier ; t. II, p. 257 et 259.

« inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. « Veut-il faire des législateurs : il leur envoie son esprit de « sagesse et de prévoyance ; il leur fait prévenir les maux qui « menacent les États et poser les fondements de la tranquillité « publique. Il connaît la sagesse humaine, toujours courte « par quelque endroit ; il l'éclaire, il étend ses vues, et puis « il l'abandonne à ses ignorances ; il l'aveugle, il la précipite, « il la confond par elle-même... Mais que les hommes ne « s'y trompent pas ; Dieu redresse quand il lui plaît le sens « égaré, et celui qui insultait à l'aveuglement des autres « tombe lui-même dans les ténèbres les plus épaisses sans « qu'il faille souvent autre chose, pour lui renverser le sens, « que ses longues prospérités : *c'est ainsi que Dieu règne « sur tous les peuples*. Ne parlons plus de hasard ni de for- « tune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont « nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard « de nos conseils incertains, est un dessein concerté dans un « conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui « renferme toutes les causes et tous les effets dans un même « ordre. De cette sorte, tout concourt à la même fin, et c'est « faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou « de l'irrégularité dans les rencontres particulières... *Tous « ceux qui gouvernent se sentent assujettis à une force ma- « jeure. Ils font plus ou moins qu'ils ne pensent*, et leurs « conseils n'ont jamais manqué d'avoir des effets imprévus... « Il n'y a point de puissance humaine qui ne serve, malgré « elle, à d'autres desseins que les siens. *Dieu seul sait tout « réduire à sa volonté*. C'est pourquoi tout est surprenant, « à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins « tout s'avance avec une suite réglée (1). »

L'histoire, aux yeux de Bossuet, n'est donc qu'une immense

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, 3e part., chap. VIII ; t. II, p. 408 à 411.

épopée, dont Dieu a non seulement prévu et réglé de toute éternité les péripéties, mais dont il est encore l'acteur unique et tout-puissant. Dieu n'est pas seulement Providence, il est, dans le monde moral et dans l'ordre des faits historiques, comme dans le monde physique et dans l'ordre des faits naturels, l'Être des êtres, ou plutôt le seul Être ayant en lui la plénitude de la vie; il est vraiment *Celui qui est.*

Platon l'avait dit, deux mille ans avant Bossuet, « l'homme « n'est qu'un jouet sorti des mains de Dieu » : l'évêque de Meaux le répète, à son tour, avec une incomparable éloquence et ne se lasse pas d'opposer à la prudence humaine, « toujours « courte par quelque endroit », les vues profondes, vastes, indéfectibles, de la sagesse divine. Il s'est emparé, avec un art admirable, de tout ce qui, dans les annales du genre humain, peut fortifier et compléter la démonstration de la Providence par l'histoire. On peut même trouver qu'il a poussé cette preuve à l'extrême, sinon au delà de ses propres intentions, du moins au delà du nécessaire. Après une telle part faite à l'omniscience, à la toute-puissance de Dieu, que reste-t-il à l'expérience humaine et à la liberté morale de l'homme? Vaut-il la peine de prévoir, de combiner, de lutter, de multiplier les travaux et les efforts, si tous les événements sont réglés, fixés d'avance, dans leur ordre et dans leurs conséquences, par les arrêts de la Providence? La puissance du libre arbitre ne s'efface-t-elle pas, ne s'évanouit-elle pas, en quelque sorte, devant les desseins éternels de Dieu? Le fatalisme et l'absorption mystique dans la contemplation des perfections divines ne deviennent-ils pas, dès lors, le dernier mot de la sagesse? — Bossuet a prévu l'objection; il ne pouvait pas ne pas la prévoir. Il écrivait, en effet, au siècle de Spinosa et de Calvin, en présence du jansénisme, c'est-à-dire en face des doctrines et des hommes qui ont le plus profondément abaissé et atténué la liberté morale de l'homme, soit

devant l'écrasante puissance de la nature divinisée, soit devant ce qu'on pourrait presque appeler les caprices souverains de la grâce divine. Bossuet, qui avait, comme théologien, maintes fois combattu ces doctrines dangereuses, ne pouvait comme historien leur faire aucune concession. Aussi, tout en proclamant l'action constante et souveraine de la Providence sur les destinées des empires et sur la marche de l'humanité, maintient-il énergiquement le dogme de la responsabilité humaine. Il omet, il est vrai, d'indiquer comment, dans sa pensée, se concilient ces deux principes, en apparence contraires.

Poussée à l'extrême et jusque dans ses dernières conséquences, la doctrine de Bossuet peut aussi, en un certain sens, paraître enlever à l'histoire non seulement sa moralité, mais encore son utilité comme leçon de sagesse humaine et d'habileté politique. Si tous les événements sont prévus et fixés d'avance par Dieu, sans que l'action de l'homme y ait part, à quoi sert d'en étudier la marche, de remonter à leurs causes générales et particulières, de s'instruire, en un mot, à l'école de l'expérience? S'il n'y a dans l'univers que la volonté divine, comment du passé déduire l'avenir? La théologie de l'histoire en détruit la philosophie. Si l'œuvre de Bossuet avait abouti à de telles conclusions, elle eût absolument manqué son but et discrédité son auteur. Écrit, en effet, pour le Dauphin, le *Discours sur l'histoire universelle* avait pour premier objet de former par l'étude du passé l'héritier du trône à l'exercice de sa future autorité et d'éclairer la voie dans laquelle il était appelé à diriger son peuple. Il importait donc de le convaincre qu'aucune de ses actions ne serait indifférente, et qu'il préparerait, par sa sagesse ou par ses fautes, la réussite ou l'insuccès de ses entreprises; il était indispensable de mettre sous ses yeux les exemples des vertus politiques et morales qui avaient fait les grands rois et les nations puis-

santes. C'est ce que Bossuet n'a eu garde d'omettre dans les *Révolutions des Empires :* bien qu'il ait, par une prodigieuse flatterie, mis Louis XIV au rang de ces monarques providentiels que Dieu envoie, comme Cyrus, Alexandre, César et Charlemagne, pour imprimer au genre humain une impulsion nouvelle, il cherche à faire comprendre à son royal élève l'enchaînement naturel et logique des événements. Il ne se borne pas à lui présenter les grands drames de l'histoire comme le témoignage le plus éclatant de l'instabilité des choses humaines et de la toute-puissance de Dieu, il lui en explique le sens humain et les enseignements politiques. « Ce qui rendra », dit-il, « ce spectacle plus utile et plus « agréable, ce sera la réflexion que vous ferez, non seule« ment sur l'élévation et sur la chute des empires, mais « encore sur les causes de leur progrès et sur celles de leur « décadence.

« Car ce même Dieu qui a fait l'enchaînement de l'uni« vers, et qui, tout-puissant par lui-même, a voulu, pour « établir l'ordre, que les parties d'un si grand tout dépen« dissent les unes des autres ; ce même Dieu a voulu aussi que « le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions : « je veux dire que *les hommes et les nations ont eu des qua« lités proportionnées à l'élévation à laquelle ils étaient « destinés, et qu'à la réserve de certains coups extraordi« naires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il « n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses « causes dans les siècles précédents...*

« Et, comme dans toutes les affaires il y a ce qui les pré« pare, ce qui détermine à les entreprendre et ce qui les fait « réussir, la vraie science de l'histoire est de remarquer dans « chaque temps ces secrètes dispositions qui ont préparé les « grands changements et les conjonctures importantes qui les « ont fait arriver.

« En effet, il ne suffit pas de regarder seulement devant ses « yeux, c'est-à-dire de considérer ces grands événements qui « décident tout à coup de la fortune des empires. *Qui veut « entendre à fond les choses humaines doit les reprendre « de plus haut; et il lui faut observer les inclinations et les « mœurs, ou, pour tout dire en un mot, le caractère, tant « des peuples dominants en général que des princes en par- « ticulier, et enfin de tous les hommes extraordinaires, qui, « par l'importance du personnage qu'ils ont eu à faire dans « le monde, ont contribué, en bien ou en mal, au change- « ment des États et à la fortune publique...*

« Par là, vous apprendrez ce qu'il est si nécessaire que « vous sachiez; *qu'encore qu'à ne regarder que les rencontres « particulières, la fortune semble décider de l'établissement « et de la ruine des empires, à tout prendre, il en arrive à « peu près comme au jeu, où le plus habile l'emporte à la « longue.* En effet, dans ce jeu sanglant où les peuples ont « disputé de l'empire et de la puissance, qui a prévu de plus « loin, qui s'est le plus appliqué, qui a duré le plus longtemps « dans les grands travaux, et enfin qui a su le mieux ou « pousser ou se ménager suivant la rencontre, à la fin a eu « l'avantage, et a fait servir la fortune même à ses des- « seins (1). »

Après avoir lu ce passage, on ne saurait dire que Bossuet ait omis ou négligé les causes secondes; il en a, au contraire, formellement reconnu l'existence, il en a recommandé l'étude, et, joignant l'exemple au précepte, il a passé successivement en revue, dans les derniers chapitres de son livre, les mœurs et les destinées des principaux peuples de l'antiquité, Scythes, Éthiopiens, Égyptiens, Assyriens, Mèdes, Perses, Grecs, Macédoniens et Romains. Dans cet exposé rapide et pourtant

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, 3e part., chap. II; t. II, p. 261 à 264.

complet, il fait preuve d'un sens historique des plus remarquables et d'une science vraiment admirable des auteurs anciens; il prodigue les aperçus ingénieux et profonds; il reconstitue, il ressuscite, pour ainsi dire, toutes ces races éteintes qui ont tour à tour marqué leur passage à travers le monde antique; dans l'analyse de la société égyptienne et du caractère romain, il se montre, en particulier, le digne précurseur de Montesquieu; il trace certains traits d'une main tellement assurée que l'auteur de l'*Esprit des lois* et tous les autres historiens n'auront plus qu'à les reproduire après lui pour définir la politique du Sénat.

Mais, — il ne faut pas l'oublier, — cette direction donnée aux institutions et aux destinées d'un peuple par les qualités distinctives de son caractère n'a jamais, aux yeux de Bossuet, qu'une portée secondaire et relative. Les causes secondes ne sont, suivant lui, qu'une résultante du plan divin, seule cause première et réelle. Il ne paraît ni admettre ni même soupçonner l'influence de ces conditions toutes matérielles de climat, de race, de configuration physique, de fécondité ou de stérilité qui ont, aux yeux de la science contemporaine, une importance si capitale, et que l'on tend de plus en plus à considérer comme la cause déterminante, presque fatale, du caractère des peuples, de leurs mœurs et, par là, de leur vie nationale. Pour lui, la destinée des nations, comme celle des individus, est supérieure à ces influences matérielles; elle constitue un problème purement moral, dont les qualités natives des uns et des autres peuvent seules donner la solution. Mais ces qualités elles-mêmes résultent d'un dessein préalable de Dieu : loin de déterminer les destinées des hommes ou celles des peuples, elles sont, comme le déclare expressément Bossuet, proportionnées par la sagesse suprême à l'élévation à laquelle nations ou individus sont destinés en réalité; elles ne sont donc, pour ainsi dire, que des

instruments de la volonté divine, et il n'y a d'intérêt à les étudier que comme manifestations indirectes des desseins du Créateur. En un mot, comme le dit en terminant Bossuet, « ce long enchaînement des causes particulières, qui font et « défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine « Providence (1) ».

Bossuet conclut donc comme il a commencé, en proclamant l'action incessante de la sagesse divine sur le monde, sur ses grandes révolutions comme sur les moindres événements humains. Dans son système, tout se tient, tout est fortement lié, tout se ramène à une pensée unique, tout se résume d'un mot, et ce mot est : l'infinie bonté, l'infinie puissance de Dieu. Bossuet ne se dissimule pas les objections que peut soulever une telle doctrine : il a, en particulier, le sentiment très net des difficultés que l'on éprouve à concilier le libre arbitre avec la prescience divine; mais, en reconnaissant humblement cette contradiction, il renonce à la résoudre. Comme tous les grands théologiens de l'école catholique, à commencer par saint Augustin, il se borne à affirmer la coexistence de ces deux principes révélés à notre raison, l'un par l'analyse intime de notre nature morale, l'autre par la contemplation de l'Être divin et de ses attributs. Si nous ne pouvons discerner comment ils se concilient, il n'en faut accuser, d'après lui, que la faiblesse de notre entendement ou l'état encore incomplet de nos connaissances; mais nous n'avons pas, pour cela, le droit de sacrifier l'une de ces vérités à l'autre; nous devons courber la tête devant ce mystère moral et admettre ce que nous savons être, alors même que nous ne parvenons pas à nous l'expliquer. « La première règle de notre logique », écrit, en effet, Bossuet, dans son *Traité du libre arbitre* (2), « c'est « qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues,

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, 3[e] part., chap. VIII; t. II, p. 408.
(2) *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 284.

« quelque difficulté qui survienne, quand on veut les conci-
« lier ; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir
« toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne,
« quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaî-
« nement se continue. On peut, toutefois, chercher les moyens
« d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas
« laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche ; et
« qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient pour n'avoir pas
« réussi à trouver celui qu'on poursuit. » Conclusion décevante, aveu d'impuissance, diront certains docteurs, toujours empressés et hardis à affirmer ; noble exemple, répondrons-nous, exemple généreux de modestie savante et de probité philosophique de la part de l'un des plus grands génies qui aient illustré notre France ! Savoir ignorer, savoir s'abstenir, savoir s'incliner et attendre, reconnaître, au besoin, avec Socrate, qu'on a, pour science unique et certaine, le sentiment de son ignorance : n'est-ce pas quelquefois, dans ce domaine ardu de la philosophie, la marque de la vraie sagesse ?

CHAPITRE II.

LEIBNIZ.

Avec Leibniz, nous touchons au terme du dix-septième siècle, et sa *Théodicée* est même, par sa date, une œuvre du dix-huitième, puisqu'elle parut en 1710. Mais, de même que le dix-septième siècle politique ne se termine vraiment qu'à la mort de Louis XIV, le dix-huitième siècle littéraire et philosophique ne s'ouvre guère qu'avec l'apparition des premiers écrits de Montesquieu et de Voltaire. Leibniz est tout entier du dix-septième siècle, et du dix-septième siècle français : il lui appartient par toutes ses qualités, par l'ampleur de son style et de ses développements, par la sérénité de son génie calme et paisible, par la hauteur de son inspiration, par le caractère nettement spiritualiste de ses doctrines, par son respect pour les dogmes chrétiens et par sa préoccupation constante de concilier la foi avec la raison ; il l'est, enfin, plus peut-être qu'il ne le pense et ne veut le paraître, par ses affinités avec la grande école française du cartésianisme.

Pour Leibniz, de même que pour Pascal, pour Bossuet et pour les autres maîtres de la pensée philosophique au dix-septième siècle, les faits historiques, comme tous les actes humains, ne se produisent que par la permission de la Providence divine. Cette doctrine, il est vrai, n'est pas énoncée sous la forme spéciale et distincte d'une philosophie de l'histoire; mais elle ressort avec la dernière clarté de l'ensemble du système philosophique de Leibniz. On sait sur quels fonde-

ments repose le leibnizianisme : la *monadologie*, la loi de continuité, l'harmonie préétablie en forment la base solide. La *monadologie* détermine les conditions d'union de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière. Repoussant le mécanisme de Descartes et le panthéisme de Spinosa, Leibniz a pour principe le *dynamisme*, c'est-à-dire l'idée d'une force active inhérente à toute substance. Il ne croit ni, avec Descartes, à une substance purement passive, ni, avec Spinosa, à une substance vivante, unique, composant tout l'univers. Pour lui, au fond de chaque être, se rencontre une substance ou plutôt une force vive, une, simple, indivisible, irréductible, qu'il appelle *monade* et qu'il déclare douée d'une spontanéité souveraine. « Cette monade », ajoute-t-il, « dérive « tout de ses lois, sans concours extraordinaire de Dieu, et se « trouve être une expression perpétuelle de l'univers ; les « seuls esprits, c'est-à-dire les substances intelligentes, ne « sont pas seulement les images de l'univers, mais aussi « de Dieu, substance qui embrasse dans sa pensée et dans sa « puissance non pas uniquement le seul univers qui existe « réellement, mais tous les autres univers possibles, et qui « crée par libre choix et non par nécessité (1). » Ce n'est pas seulement l'explication du monde physique que Leibniz trouve dans cette doctrine de la force active, c'est encore la clef du monde psychologique, des phénomènes moraux et du problème théologique. « Veut-on », dit-il, « comprendre « ce qu'est précisément la force qui constitue toute substance, « ce que sont les actions immanentes des substances, d'où il « résulte qu'elles sont des substances ; que l'on considère « l'âme humaine. Effectivement, qui révoquera en doute que « l'âme pense et qu'elle veuille, et qu'en nous, par nous, « soient conçues nombre de pensées, formées nombre de

(1) *Leibnitii opera omnia, nunc primùm collecta, studio Ludovici Dutens;* t. VI, 1re part., p. 203.

« volitions, que nous ayons en notre pouvoir une force spon-« tanée ? Le nier, ce ne serait pas seulement nier la liberté « humaine et rejeter sur Dieu la cause de nos maux, ce serait « aussi ne tenir aucun compte de notre expérience intime, « repousser le témoignage de la conscience qui nous atteste « que ces actions sont bien nôtres, lesquelles, sans aucune « apparence de raison, nos adversaires voudraient transporter « à Dieu (1). »

Ainsi, — pour emprunter les paroles du plus savant historien que Leibniz ait eu en France, — « dans le moi et hors du « moi, dans le créateur et dans les créatures, la force active « est donc, et il serait absurde qu'elle ne fût point partout. « Partout où il y a de l'être, il y a de la vie ; partout où il y a « de la vie, il y a des substances ; et partout où il y a des sub-« stances, il y a des forces. La force remplit l'univers de l'iné-« puisable variété de ses formes.

« Maintenant, comment les monades, forces partout répan-« dues, par leurs perfections inégales, leurs degrés divers, « leurs évolutions suivies, la gradation savamment ménagée « de leurs espèces, composent-elles l'immense et prodigieuse « épopée de la création ?

« C'est là ce qui reste à expliquer.

« A la *monadologie* s'ajoutent la *loi de la continuité* et « l'*harmonie préétablie :* la loi de la continuité, c'est-à-dire « cette loi qui veut que la nature n'aille point par saut et par « bond, *natura non facit saltum ;* l'harmonie préétablie, « c'est-à-dire l'accord permanent du règne des causes effi-« cientes et du règne des causes finales, sous le plus tendre « des pères et le meilleur des rois (2). »

(1) *De ipsâ naturâ, sivè de vi insitâ actionibusque creaturarum,* p. 156.

(2) Nourrisson, *La philosophie de Leibniz.* 1860. 1 vol. in-8°; p. 219 et 220.

La philosophie de Leibniz abonde en aperçus aussi profonds qu'ingénieux sur la *loi de continuité* des êtres. Reprenant la doctrine d'Aristote sur la gradation insensible qui unit entre eux les trois règnes, il affirme de nouveau les axiomes fameux de la philosophie scolastique sur l'horreur de la nature pour le vide comme pour les solutions de continuité. *Non est vacuum formarum; natura non facit saltum.* Une série continue relie entre elles cette multitude infinie de monades dont se compose la nature; et cette série elle-même a pour dernier terme la substance absolue, l'indivisible, l'infini, c'est-à-dire Dieu, monade suprême, monade des monades, qui clôt la série, mais en restant en dehors et en la dominant. Ainsi, d'après Leibniz, il n'y a, en réalité, ni temps ni espace; le temps n'est que le rapport des existences; l'espace résulte de la juxtaposition des corps; il n'y a pas deux monades exactement semblables, identiques; il n'y a pas d'*hiatus* dans la série, pas d'anneaux qui manquent dans la chaîne. « Les différentes classes des êtres, dont l'assemblage « forme l'univers, ne sont, dans les idées de Dieu, qui connaît « distinctement leurs gradations essentielles, que comme « autant d'ordonnées d'une même courbe, dont l'union ne « souffre pas qu'on en place d'autres entre deux, à cause que « cela marquerait du désordre et de l'imperfection (1). » Non seulement Leibniz trouve la démonstration de cette loi dans l'existence des espèces intermédiaires, telles que celles des zoophytes, qui marquent comme la transition entre le règne animal et le règne végétal; mais encore il pressent, avec une clairvoyance prophétique, la découverte « d'êtres « qui, par rapport à plusieurs propriétés, par exemple à « celles de se nourrir ou de se multiplier, puissent passer « pour des végétaux à aussi bon droit que pour des ani-

(1) Guhrauer, *Leibniz Biographie*, t. Ier. *Anmerkungen*, p. 32.

« maux et qui renversent les règles communes, bâties sur « la supposition d'une séparation parfaite et absolue des « différents ordres des êtres simultanés qui remplissent « l'univers ».

La contemplation de cette puissante et merveilleuse continuité de la chaîne des êtres a fasciné et fait tomber dans le gouffre du panthéisme plus d'une belle et lumineuse intelligence. Leibniz se retient sur cette pente dangereuse : au sein même du prodigieux enchaînement des monades, il continue à percevoir, à affirmer l'individualité de chacune d'elles; s'il les montre composant l'univers, il les considère chacune isolément comme formant une sorte de petit univers indépendant, image et résumé du grand. C'est la vieille idée du *microcosme*, élargie et agrandie. « Les machines de la nature », écrivait-il à Bossuet (1), « sont machines partout, quelque « petite partie qu'on y prenne; ou plutôt, la moindre partie « est un monde infini à son tour, et qui exprime même, à sa « façon, tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe « notre imagination : cependant, on sait que tout cela doit « être; et toute cette variété infiniment infinie est animée dans « toutes ses parties par une sagesse architectonique plus qu'in- « finie. *On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géométrie,* « *de la métaphysique et, pour ainsi dire, de la morale par-* « *tout;* et, ce qui est surprenant, à prendre dans un sens, « *chaque substance agit spontanément, comme indépendante* « *de toutes les autres créatures, bien que, dans un autre* « *sens, toutes les autres l'obligent à s'accommoder avec* « *elles; de sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine* « *de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent* « *miracles à force d'être raisonnables, d'une manière qui* « *nous étonne.* Car les raisons s'y poussent à un progrès

(1) Lettre du 8 avril 1692. *Dutens,* t. Ier, p. 531.

« infini, où notre esprit, bien qu'il voie que cela se doit « ne peut suivre par sa compréhension. »

Cette vision si nette et si grande de l'enchaînement infini des substances dans l'univers amène Leibniz à d'autres conclusions non moins originales, non moins nouvelles, non moins fécondes en importantes conséquences. Il voit la vie partout répandue dans le monde, partout la force, partout l'activité, nulle part l'immobilité. C'est déjà, au moins en germe, le « perpétuel devenir » de Hegel. Cette modification lente et incessante est la loi non seulement de l'ensemble des êtres, mais de chaque être isolé. De même, la loi de continuité s'applique aussi bien à chacune des monades envisagée séparément qu'à l'universalité des monades. L'état présent d'une monade, comme l'état présent de l'univers, est donc la résultante de son état antérieur et la préparation de son état futur. De là, cet axiome célèbre, si souvent cité, commenté, interprété, exploité et torturé depuis Leibniz : « *Le présent est « gros de l'avenir ; le futur se pourrait lire dans le passé ; « l'éloigné est exprimé dans le prochain* (1). »

Mais si chaque monade comprend, en soi et en puissance, la raison de toutes ses évolutions successives, si elle est, à elle seule et à elle-même, un petit monde, comment expliquer les rapports des monades entre elles, leurs fonctions et leurs tendances? C'est ici qu'intervient le troisième principe fondamental de la philosophie de Leibniz, « l'*harmonie préétablie* ». Leibniz enseigne « *qu'une monade étant donnée, tout « l'univers agit sur elle,* car il y a le plein. Le moindre mou- « vement, la moindre impression, comme par des ondes « sonores, arrive jusqu'à elle. *De son côté, cette monade, « chaque monade exprime l'univers. Elle reçoit, elle garde « la trace de l'impression qui lui advient par le poids total*

(1) Erdmann, *Principes de la nature et de la grâce*, p. 717.

« *de l'univers*, si l'on peut s'exprimer ainsi. *Il y a donc un* « *rapport constant et réglé entre toute monade et l'univers.* « C'est ce que déjà soupçonnait Hippocrate, lorsqu'il disait « que tout conspire, σύμπνοια πάντα..... Une même quantité de « force a été déposée dans l'univers; une même direction de « force persiste dans l'univers. Toute monade exprime donc « l'univers, et qui saurait y lire, dans un grain de sable recon- « naîtrait l'univers. Les monades en sont autant de représen- « tations variées (1). »

Elles le représentent, il est vrai, diversement : la monade humaine exprime Dieu plutôt que le monde, les autres monades expriment le monde plutôt que Dieu. Aussi « un « seul esprit vaut-il tout un monde, puisqu'il ne l'exprime « pas seulement, mais le connaît aussi et s'y gouverne à la « façon de Dieu (2) ». De là, les modes divers suivis par Dieu pour le gouvernement des monades : « *Dieu gouverne les* « *substances brutes suivant les lois d'une nécessité géomé-* « *trique. Il gouverne les esprits comme le plus tendre des* « *pères et le meilleur des rois* (3). »

En outre, ces deux gouvernements sont en harmonie. « Il y a accord entre le règne des causes efficientes, ou lois « des mouvements des corps, et le règne des causes finales, « ou lois des appétitions des âmes.

« Bien plus, il y a accord entre le règne physique de la « nature et le règne moral de la grâce. Et Dieu, comme « architecte, contente en tout Dieu, comme législateur (4). »

Pour être moins incomplet, cet aperçu de la doctrine de

(1) Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, p. 241.

(2) Leibniz, *Discours de métaphysique.*

(3) « Dieu gouverne les esprits comme un prince gouverne ses sujets, « et même comme un père a soin de ses enfants, au lieu qu'il dispose des « autres substances comme un ingénieur manie ses machines. » (*Système nouveau de la nature.* Voir Erdmann, p. 125.)

(4) Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, p. 245.

Leibniz demanderait à être renforcé par de nombreuses citations; mais ne serait-ce pas abandonner pour l'étude de la philosophie pure celle de la philosophie de l'histoire? Nous espérons, cependant, n'avoir pas mérité cette critique, en insistant sur le système du philosophe de Hanovre. Bien que Leibniz n'ait pas abordé de front l'étude des faits historiques, bien qu'à la différence d'autres philosophes il ne cite pas l'histoire à l'appui de ses propositions et qu'il n'ait jamais essayé d'écrire une philosophie de l'histoire, il n'en est pas moins évident, pour nous, que son œuvre est l'une de celles qui ont le plus puissamment contribué aux développements ultérieurs de cette science. On y rencontre en effet certaines propositions que nous avons signalées au passage et qui, depuis Leibniz, ont servi et servent encore de base à des théories célèbres, non seulement dans le domaine de la métaphysique et de l'histoire naturelle, mais encore et surtout dans l'ordre des sciences historiques et morales. Il faut ajouter que, dans l'œuvre immense de Leibniz, ses successeurs ont pu trouver des arguments pour des systèmes très divers. Ainsi, cette phrase fameuse : « *Le présent est gros de l'avenir et plein du* « *passé* », est devenue le fondement du déterminisme absolu; elle a pu servir d'arme à ceux qui nient la liberté humaine et croient au développement fatal des événements historiques. De même si, comme le dit Leibniz, « il existe un rapport constant « et réglé entre toute monade et l'univers, si chaque monade « exprime l'univers, si elle reçoit et garde la trace de l'impres- « sion qui lui advient par le poids total de l'univers », il devient très difficile d'admettre qu'elle conserve la spontanéité, la liberté et la responsabilité de ses actes. Leibniz les lui reconnaît bien; mais comment comprendre que la monade, cette goutte d'eau dans l'Océan, ce grain de sable sur une plage sans bornes, puisse se soustraire à l'impulsion qu'elle reçoit, ne pas suivre le mouvement qui lui est imprimé? — Nous

rencontrerons, dans la suite de cette étude, certains systèmes qui assujettissent complètement l'homme aux lois naturelles, aux influences extérieures et matérielles, à l'action du climat, du milieu social, des opinions dominantes et surtout de l'hérédité, de telle sorte que, pour chacun de nous comme pour chaque nation, les faits actuels et les faits à venir se déduisent presque fatalement du passé : ne pourrons-nous pas y constater le développement, exagéré sans doute et faussé par son exagération même, mais après tout logique, des formules absolues que nous venons d'emprunter à l'œuvre de Leibniz?

De même, parmi les écoles contemporaines, l'une des plus célèbres est celle qui considère la nature entière et la succession de tous les êtres, aussi bien dans le temps que dans l'espace, comme le développement d'un germe unique s'élevant, par une série de transformations graduelles et infiniment lentes, de la forme la plus rudimentaire à l'état le plus élevé. Appliqué à la physiologie, un tel système tend à effacer les titres de noblesse morale de l'homme et à le ravaler au rang de brute perfectionnée; appliqué à l'histoire, il supprime également la responsabilité et ne fait plus des progrès de l'humanité à travers les siècles que la suite du développement organique par lequel le minéral est devenu végétal, le végétal animal et l'animal homme sauvage. Leibniz eût repoussé avec horreur une telle proposition : et cependant, n'est-ce pas de la « *loi de continuité* » que se prévalent les défenseurs de cette doctrine dégradante?

C'est qu'en philosophie, comme en toutes choses, les extrêmes se touchent et mènent facilement de l'un à l'autre. Leibniz n'eût jamais abaissé la liberté humaine devant la fatalité de la matière; mais peut-être l'a-t-il un peu sacrifiée à la toute-puissance de la Providence divine; peut-être n'a-t-il pas toujours assez prudemment mesuré la portée des termes

et des définitions pour exprimer la dépendance de l'homme et la souveraineté de Dieu. En faisant de l'univers l'œuvre merveilleusement équilibrée et pondérée d'une sagesse infinie et toute-puissante, en formant de la série infinie des monades comme une chaîne immense dans laquelle la monade humaine est comprise et dont Dieu tient le dernier anneau, ne s'exposait-il pas à sacrifier le libre arbitre? Comme tous les vrais philosophes, il s'est arrêté devant ce problème et il a cherché à le résoudre. C'est là l'objet de sa *Théodicée,* complément et couronnement de son œuvre.

Leibniz part de ce principe, démontré dans la théorie des monades, qu'il existe une monade suprême, monade des monades, dernier terme de la série dont elle est indépendante, et que cette monade est Dieu. « La puissance de Dieu », dit-il (1), « va à l'être, sa sagesse ou son entendement au vrai, sa volonté « au bien. » Son entendement sans bornes, cet entendement qui, en toutes choses, va au vrai par intuition, est l'auteur de l'harmonie préétablie qui, de toute éternité, règle et dirige les rapports des monades entre elles. Mais alors, si Dieu a tout prévu, que devient le libre arbitre? Si Dieu a tout ordonné par sa Providence, et si rien n'arrive qu'en vertu de ses décrets, comment l'homme peut-il agir librement? Si Dieu est la cause universelle, un acte libre ne serait-il pas un effet sans cause? Leibniz a prévu ces objections, il les a lui-même formulées. Voici comment il y répond :

La liberté, dit-il, n'est pas, comme on se l'imagine, un état d'indifférence, de parfait équilibre. Cet état n'existe pas pour l'âme, qu'une foule d'influences multiples, insensibles, inclinent, « déterminent » constamment, à son insu, dans un certain sens. Il pose en principe que, dans l'âme humaine, tout est certain, déterminé; il va même jusqu'à dire que

(1) *Théodicée,* 1re part., 7.

l'homme est un *automate spirituel;* mais il n'en maintient pas moins que la liberté des actes humains subsiste. En effet, de ce qu'un acte est certain, déterminé, il ne s'ensuit pas, d'après lui, qu'il soit nécessaire. Il y a en effet deux grands principes : le principe de contradiction et le principe de la raison déterminante et suffisante; il y a deux sortes de nécessités : la nécessité géométrique et la nécessité purement hypothétique, qui n'est pas exclusive de la contingence. Pour qu'un acte soit libre, il suffit qu'il réunisse les trois conditions d'intelligence, de contingence et de spontanéité, c'est-à-dire qu'il soit certain, déterminé, que son contraire n'implique pas contradiction et que son auteur tire de lui-même les motifs de sa décision. Or, ces trois conditions sont réunies dans les actions humaines, et la liberté humaine est, dès lors, sauvée. « La science de Dieu, laquelle est intuitive, exige, il est vrai, « que nos actions soient certaines ou déterminées; mais elle « n'exige pas qu'elles soient nécessitées. C'est précisément « parce qu'elles sont déterminées que Dieu les prévoit, mais ce « n'est point parce qu'il les prévoit qu'elles sont déterminées. « Sans doute, ce qui doit arriver est prévu; mais ce qui doit « arriver aura une cause d'où il dépend. Sans doute encore, « Dieu connaît la cause de ce qui arrivera; mais sa prévision « n'influe pas plus sur cette cause que n'influe sur le passé « la connaissance que nous en pouvons avoir (1). »

C'est par une distinction analogue que Leibniz cherche à concilier le libre arbitre avec l'action de la Providence, et, pour employer ses propres expressions, « la force active des « créatures avec le concours immédiat de Dieu dans toute « action quelconque de la créature (2) ». Il reconnaît que « le « concours de Dieu est à ce point nécessaire que, quelle que « soit la force qu'on suppose dans une créature, l'action ne

(1) Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, p. 272, 273 et 296.
(2) Voir lettre au R. P. des Bosses. *Dutens*, t. VI, 1re part., p 174.

« s'ensuivrait pas si Dieu venait à soustraire son concours. « J'estime même », ajoute-t-il, « que la force active elle-« même, bien plus, que la faculté nue ne se trouverait pas « dans les choses sans le concours divin, parce que j'établis, « en général, qu'autant il y a de perfection dans les choses, « autant il en découle de la perpétuelle opération de Dieu. « Néanmoins, je ne vois pas comment la force est, par là, ré-« duite à la faculté, car je pense qu'il y a, dans la force active, « une certaine nécessité d'action, et ainsi, pour parler votre « langage, une certaine nécessité de concours divin pour cette « action même, mais une nécessité résistante, fondée sur les « lois de la nature, établie par la sagesse divine, nécessité qui « ne se rencontre pas dans la faculté nue. » « D'ailleurs », conclut ailleurs Leibniz, « tous les inconvénients que nous « voyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire n'empêchent « pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne « le saurait pas d'ailleurs démonstrativement, qu'il n'y a rien « de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses « jugements, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus « immense que sa bonté. »

Si délicate que puisse être ici l'analyse de Leibniz, quelque subtiles que soient ses distinctions, il est impossible de se contenter des raisons qu'il donne dans ce passage pour concilier la liberté humaine avec la prescience et la Providence divines. Pour être hypothétique, la nécessité qu'il suppose n'en est pas plus intelligible et n'en reste pas moins une nécessité, et il est bien difficile de comprendre comment elle peut s'exercer sans supprimer le libre arbitre. D'un autre côté, si la force active des créatures n'existe qu'avec le concours immédiat de Dieu dans toute action de la créature, Dieu devient la force, la cause unique, et les créatures ne sont même plus des causes secondes. Aussi Leibniz en est-il réduit à trancher le problème sans le résoudre, en déclarant

que, malgré toutes les difficultés, il faut croire raisonnablement à la toute-puissance et à l'infinie sagesse de Dieu : c'est aboutir, comme tant d'autres grands esprits, à la constatation d'un mystère désespérant, dont la raison échappe et se dérobe à l'esprit humain.

Leibniz est plus heureux quand il démontre qu'il n'y a pas contradiction entre la liberté divine et l'immutabilité divine, plus heureux surtout quand il cherche à expliquer l'origine du mal et à en concilier l'existence avec l'infinie bonté de Dieu. A ses yeux, le mal est de trois sortes : ou métaphysique, ou moral, ou physique. Le mal métaphysique, seul nécessaire et que l'on peut considérer comme la racine des deux autres, n'est pas, à proprement parler, un mal, mais un moindre bien : il n'est que la conséquence de la nature imparfaite de la créature et ne saurait, dès lors, être imputé à la Providence. Le mal physique est, d'ordinaire, la conséquence de l'abus que l'homme fait de sa liberté. Dieu non seulement le permet, mais le veut quelquefois, soit comme peine d'une faute, soit pour prévenir de plus grands maux ou obtenir un plus grand bien. La peine sert « aussi pour l'amendement et « pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter « le bien ; quelquefois, même, il contribue à une plus grande « perfection de celui qui souffre (1) ». Enfin, si Dieu ne concourt pas au mal moral, s'il ne le veut jamais, il le permet quelquefois, comme condition d'un plus grand bien. En effet, si Dieu veut originairement le bien, il veut, par une volonté conséquente, le meilleur possible, et, en permettant le mal en vue d'un plus grand bien, il ne concourt pas au mal, il va au bien. Sa Providence ne procède, d'ailleurs, jamais par voie particulière, mais par voie générale, et l'on ne doit, dès lors, ni s'étonner, ni se plaindre si, au prix de quelques souffrances

(1) *Théodicée*, 1re part., 23.

ou de quelques erreurs individuelles, le progrès et le bonheur général se trouvent assurés.

Est-il vrai, du reste, que le mal physique et le mal moral exercent, sur le monde, un empire aussi étendu qu'on le suppose? « Il ne faut pas être facilement du nombre des « mécontents dans la république où l'on est, et il ne le faut « point être du tout dans la cité de Dieu, où on ne le peut « être qu'avec injustice (1). » Ici se place la théorie célèbre de l'optimisme. Leibniz soutient qu' « entre tous les plans « possibles de l'univers il y en a un meilleur que tous les « autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir (2) ». Il ne juge pas compatible avec la perfection de Dieu l'adoption d'un plan défectueux : « Il s'ensuit de la perfection « suprême de Dieu qu'en produisant l'univers il a choisi le « meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété « avec le plus grand ordre ; le terrain, le lieu, le temps les « mieux ménagés : le plus d'effet produit par les voies les « plus simples, le plus de puissance, le plus de connaissance, « le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'uni- « vers en pouvait admettre (3). »

Non seulement l'optimisme est, d'après Leibniz, la conséquence logique de la perfection divine, mais encore, en fait, il est confirmé par l'expérience. Que l'on examine le monde tel qu'il est, sans idée préconçue, sans parti pris, on reconnaît, d'abord, que la plupart des maux proviennent des fautes mêmes ou des erreurs de l'homme, et, de plus, que la somme des biens l'emporte grandement sur celle des maux. Pour l'immense majorité des hommes, il y a beaucoup plus de jours de bien-être que de jours de souffrance, de jours de

(1) *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (traduction de M. Jacques), 1re part., 15; p. 118.

(2) *Id., ibid.*, 3e part., 227; p. 262.

(3) *Principes de la nature et de la grâce.* V. Erdmann, p. 716.

bonheur ou de calme que de jours de tristesse ; malgré l'extrême fragilité du corps humain, nous comptons, dans notre vie, bien plus de jours de bonne santé que de jours de maladie ; mais nous ne savons que gémir de ceux-ci, et nous ne faisons pas attention aux autres. On se plaint de l'inégalité des conditions : mais n'est-elle pas le fondement même de la vie sociale? On signale, comme une défectuosité du plan divin, les désordres de la nature : mais qui nous assure que ce désordre apparent ne rentre pas dans un ordre plus grand, plus complet, qui nous est caché? Les révolutions du globe, par exemple, n'ont-elles pas préparé l'admirable harmonie que nous voyons régner aujourd'hui sur la terre? Pour nous prononcer sur l'ordre ou le désordre de l'univers, en avons-nous, d'ailleurs, la pleine compréhension, ou même la complète notion? Avons-nous pénétré les mystères du temps et de l'espace. Perdus dans un coin du ciel, sur une planète dont nous ne connaissons bien qu'une faible partie, n'occupant qu'un instant de cet océan des âges où les siècles se perdent comme un ruisseau dans la mer, nous prétendons juger, à notre point de vue exclusif et borné, de la disposition de l'univers. Dieu seul a pu l'embrasser tout entier en le créant, et il l'a ordonné, non pour la seule espèce humaine, mais pour la totalité des êtres, non pour la terre seule, mais pour l'innombrable multitude des mondes, non pour le temps, mais pour l'éternité. Incapables de nous élever à la hauteur d'une telle conception, nous devons donc nous incliner avec une humble reconnaissance, avec une sincère admiration devant l'ordre magnifique dont témoigne l'univers, sans nous laisser entraîner au pessimisme par la vue de quelques défectuosités apparentes dont la loi nous est encore inconnue, et dont un jour peut-être nous comprendrons le sens divin et la portée bienfaisante.

« Si le monde, conclut Leibniz, était actuellement et tota-

« lement manifesté, il est clair qu'on pourrait concevoir et « désirer une somme de biens supérieure à celle que ce « monde contiendrait. Mais *les progrès du monde allant, « comme nos conceptions et nos désirs, à l'infini ou à l'indé- « fini,* les progrès du monde égalent ces conceptions mêmes « et ces désirs (1). »

Dans toute cette partie de sa démonstration, Leibniz est vraiment admirable. Il prête beaucoup plus à la contradiction et à la critique, lorsque, abordant les questions qui sont spécialement du domaine de la philosophie de l'histoire, il cherche à justifier son optimisme vis-à-vis de l'univers moral et dans l'ordre des faits humains. Bayle avait formulé, en termes précis, l'argument du pessimisme; il avait fait remarquer « que l'homme est méchant et malheureux; qu'il y a partout « des prisons et des hôpitaux; que l'histoire n'est qu'un « recueil des crimes et des infortunes du genre humain ». « Je crois », répond Leibniz, « je crois qu'il y a en cela de « l'exagération : il y a incomparablement plus de bien que « de mal dans la vie des hommes, comme il y a incompa- « rablement plus de maisons que de prisons. *A l'égard de « la vertu et du vice, il y règne une certaine médiocrité.* « Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort « méchants et fort bons, et que cela fait manquer bien de « grandes entreprises. *Je trouve que c'est un défaut des « historiens qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le « but principal de l'histoire, aussi bien que de la poésie, doit « être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, « et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de « l'aversion et qui porte ou serve à l'éviter* (2). »

Il y aurait assurément beaucoup à dire sur cette manière

(1) Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, p. 301 et 302.

(2) *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu, etc.* (traduction de M. Jacques), 2e part., 148; p. 207,

de comprendre la mission de l'histoire. Lui demander d'enseigner la vertu par des exemples et de présenter le vice de façon à en inspirer l'aversion, c'est, à mots couverts, l'encourager à sacrifier, dans une certaine mesure, la vérité du tableau qu'elle trace à la démonstration de la thèse morale dont la philosophie lui confie la défense; c'est la faire descendre du rang de science à celui de dissertation morale; c'est lui enlever son mérite suprême, celui même qui fait sa force et son crédit, la sincérité absolue. Quant au reproche adressé aux historiens de s'attacher plus au mal qu'au bien, est-il vraiment justifié? N'est-ce pas les événements, n'est-ce pas la nature humaine qu'il en faudrait plutôt accuser? Si le mal tient, dans l'histoire de l'humanité, une place si large, si prédominante, n'est-ce pas, hélas! parce que, dans la réalité des faits, et surtout des faits politiques, le vice constitue la règle, et la vertu l'exception? Sans doute, comme le remarque justement Leibniz, après Machiavel, les vices et les vertus extrêmes sont rares; les uns et les autres sont, en général, médiocres; mais, dans cette médiocrité même, qui pourrait soutenir que le mal ne l'emporte pas sur le bien?

Leibniz, à vrai dire, n'ose le nier. Il se borne à donner, de ce débordement de la perversité humaine dans l'histoire, des explications consolantes, mais problématiques et, dans tous les cas, assez peu philosophiques. Dans ce monde moral comme dans le monde physique, il demande que l'on ne tienne pas ses regards exclusivement attachés sur un point de l'univers, sur un moment du temps, mais que l'on s'élève à la notion, à la contemplation de l'ensemble. « Je suis sur-« pris », dit-il, « qu'il (Bayle) n'ait point considéré que ce « roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du « genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'entendement « divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu « en a décerné seulement l'existence, parce que cette suite

« d'événements devait convenir le mieux avec le reste des « choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts « apparents du monde entier, ces taches d'un soleil dont le « nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de « la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand « bien (1)... » « Supposons », dit-il ailleurs, « supposons que « le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on « suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des « élus; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère sur- « passent la vertu et la félicité dans l'univers; il faut plutôt « juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être « le plus parfait de tous les États possibles, puisqu'il a été « formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meil- « leur de tous les monarques (2). »

Leibniz applique ici le principe du gouvernement de Dieu par les voies générales, dont il a déjà fait usage pour concilier la Providence divine avec le libre arbitre humain : il ne semble pas prévoir la révolte morale ou l'incrédulité que peut provoquer un tel système, de la part des individus ou des espèces sacrifiés au bien général de l'univers inconnu ou insensible au milieu duquel ils se trouvent perdus. Il ne paraît pas, non plus, s'apercevoir qu'au lieu de démontrer l'action d'un Dieu infiniment puissant et infiniment bon sur le développement historique de l'humanité, il se borne à affirmer cette action, par un véritable acte de foi, assurément excellent en lui-même et peut-être plus sage que toutes les conjectures, mais, à coup sûr, moins philosophique que religieux. C'est encore par un autre acte de foi qu'il clôt la controverse, en faisant appel à la vie future pour réparer les inégalités et les injustices de celle-ci : « Il faut avouer », dit-il, « qu'il y a des

(1) *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (traduction de M. Jacques), 2e part., 149; p. 208.
(2) *Id., ibid.*, 2e part., 221; p. 259.

« désordres dans cette vie, ce qui se peut voir particulièrement « dans la prospérité de plusieurs méchants et dans l'infélicité « de beaucoup de gens de bien... Cependant il arrive aussi, « quoique ce ne soit peut-être pas le plus souvent,

« Qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie !..

« Mais, quand cela n'arriverait pas, le remède est tout prêt « dans l'autre vie : la religion et même la raison nous l'ap- « prennent, et nous ne devons point murmurer contre un « petit délai que la sagesse suprême a trouvé bon de donner « aux hommes pour se repentir (1). »

Ces deux derniers passages déterminent le sens véritable de l'optimisme de Leibniz : c'est un optimisme qui ne se limite pas à cette terre, mais qui embrasse l'univers et l'éternité, et dont le dernier terme est en Dieu. Par là, Leibniz se rapproche singulièrement de Bossuet, et les conclusions de sa *Théodicée* ont une frappante analogie avec celles du *Discours sur l'histoire universelle*. Il donne sa dernière expression, sa dernière formule à cette grande école de philosophie historique qu'a enfantée le dix-septième siècle et qui, après avoir porté sur le problème moral de l'histoire les lumières des esprits les plus pénétrants et les plus puissants, après l'avoir sondé dans ses profondeurs les plus abstraites, s'arrête humblement à cette conclusion chrétienne : « Dieu seul a tout « voulu, Dieu seul a tout ordonné, Dieu seul dirige tout et « peut tout réparer; Dieu seul sait le tout de tout. »

(1) *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (traduction de M. Jacques), 1re part., 16, 17; p. 119.

LIVRE II

DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER.

VICO.

Toute la science du dix-septième siècle s'inspire de l'idée de Dieu : toute celle du dix-huitième repose sur l'idée de nature. La philosophie du dix-septième siècle est, en quelque sorte, théologique; on pourrait dire de celle du dix-huitième qu'elle est physique. Dans le domaine des faits matériels comme dans l'ordre des phénomènes humains, les contemporains de Descartes et de Bossuet découvrent, au sommet et au-dessus de toutes choses, une cause première, un premier moteur intelligent, libre et souverain ; les contemporains de Voltaire et de Montesquieu se préoccupent surtout des causes secondes et matérielles, inhérentes à la créature même et qui en dépendent. Ce contraste frappant entre les deux derniers siècles n'est pas moins sensible dans la philosophie de l'histoire que dans les autres siences. Si Bossuet, si Leibniz ont développé avec une rare puissance la thèse du gouvernement de l'humanité par la Providence, leurs successeurs, soit en France, soit en Allemagne, insisteront, au contraire, sur l'action des milieux, sur l'influence des causes physiques et

naturelles, sur l'énergie créatrice et la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain. Le dix-septième siècle nous avait fait voir Dieu partout présent, le dix-huitième nous montrera face à face, et pour ainsi dire aux prises, l'homme et la nature.

I

Au seuil même de ce siècle, si fécond et si hardi, si grand par certains côtés, si misérable par d'autres, nous apparaît, cependant, un écrivain original et puissant qui tient à la fois des deux époques, et qui occupe, entre elles, une situation absolument à part. Cet écrivain est Vico. Penseur profond, de la famille des méditatifs et des solitaires, il s'est formé lui-même dans le silence et la retraite. Il n'a pas été mêlé, comme Leibniz, au bruit des cours; il n'a pas eu, comme Bossuet, à se préoccuper des exigences d'une éducation royale. Né à Naples, il a vécu dans ce pays alors si reculé et si difficilement accessible aux doctrines du reste de l'Europe : il a dû à cette circonstance de conserver l'originalité de son génie et d'échapper à l'influence de la philosophie cartésienne. Pauvre, obscur et débile, il a trouvé des consolations inépuisables dans la contemplation assidue et paisible du monde des idées et des chefs-d'œuvre antiques. Le culte du platonisme, qui fut l'un des caractères les plus saillants de la Renaissance, n'a pas eu de plus fervent sectateur que lui. Vico est un platonicien chrétien transporté en plein dix-huitième siècle, mais prémuni par sa finesse italienne contre certaines exagérations de doctrine, éloigné de l'écueil du fatalisme païen par les enseignements du catholicisme comme par la bonté naturelle de son âme tendre et compatissante, enfin, éclairé

par une connaissance approfondie de la civilisation romaine et par une étude consciencieuse de la société féodale.

Les caractères distinctifs, les qualités maîtresses de Vico sont, d'une part, la largeur de son esprit froid, cosmopolite, qui lui permet d'embrasser d'un coup d'œil l'ensemble du genre humain et d'en saisir l'unité à travers toutes les différences de race, d'origine, de région et de milieu ; d'autre part, la solidité de sa science, la consciencieuse minutie de l'analyse sur laquelle repose sa puissante et lumineuse synthèse. Celle-ci, même dans ses parties les plus nouvelles, les plus générales et, en apparence, les plus audacieuses ou les plus paradoxales, n'a presque jamais rien de conjectural ni de hasardé. Ses conclusions ont pour base, sinon unique, du moins fondamentale, les faits patiemment recueillis, classés et rapprochés, étudiés surtout dans leur sens intime et profond avec une pénétration toute philosophique. L'un des mérites principaux de Vico a été, en effet, de savoir, l'un des premiers, démêler dans l'histoire ce qu'il y a de plus essentiel et, malgré l'apparence contraire, de plus durable : il ne se perd pas dans l'étude de faits en quelque sorte extérieurs et matériels qui frappent l'imagination et captivent l'attention des esprits vulgaires ; il s'attache de préférence à ces phénomènes historiques, moins apparents et moins retentissants, mais autrement profonds et permanents, d'où naît ce qu'on pourrait appeler, en quelque sorte, la constitution morale des peuples. L'un des premiers, le premier peut-être avant Montesquieu, il a vu que la véritable histoire d'un pays est celle de ses mœurs, il a compris l'inappréciable secours que l'on pouvait trouver, pour en peindre le caractère et s'en expliquer les destinées, dans l'étude attentive de ces monuments vivants où l'âme d'un peuple a comme marqué son empreinte : langue, religion, organisation familiale, lois politiques et civiles, littérature et surtout poésie. Mais, tout

en donnant à ces manifestations diverses de l'âme humaine toute l'attention qu'elles méritent, il a évité l'écueil sur lequel donnent ordinairement les esprits subtils et profonds auxquels convient l'analyse; il ne s'est pas absorbé et perdu dans l'étude de ces détails infinis : il a su, d'une main puissante, les ramener à l'unité, en dégager les enseignements qu'ils renferment, les dominer, en quelque sorte, du haut de ces principes généraux, de ces vérités primordiales que l'examen des faits lui avait révélés et qui sont comme les points culminants de l'histoire.

C'est ainsi qu'il a composé son œuvre capitale, la *Science nouvelle*; c'est ainsi qu'il l'a préparée par les divers traités spéciaux qui lui ont servi à éclairer sa voie, en essayant ses forces. Avant de faire de l'étude de la langue et de celle du droit l'une des bases essentielles de sa méthode, il s'en était comme démontré à lui-même la portée historique, en dirigeant ses investigations sur la jurisprudence et les étymologies romaines. De là, son opuscule sur *L'antique sagesse de l'Italie, retrouvée dans les origines de la langue latine*; son *Essai d'un système de jurisprudence qui expliquerait le droit civil des Romains par les révolutions de leur gouvernement;* enfin et surtout, son livre sur *L'unité du principe et de la fin du droit universel, De uno universi juris principio et uno fine.* Chacun de ces ouvrages mériterait, à lui seul, une étude approfondie, que nous devons nous interdire, pour ne pas étendre trop ce travail et pour arriver plus vite à l'examen du livre qui constitue l'œuvre maîtresse de Vico et son principal titre de gloire. Nous devons cependant consacrer quelques pages au mémoire sur l'unité du principe et de la fin du droit universel, œuvre capitale où les grandes qualités de l'esprit de Vico se révèlent déjà dans tout leur éclat et qui eût, à elle seule, assuré sa gloire, s'il n'avait composé la *Science nouvelle.*

Sans analyser en détail ce savant traité, sans nous attarder avec Vico dans les discussions souvent subtiles où il lui arrive de s'égarer, nous nous bornerons à mettre en lumière les grands principes qu'il y établit, la base solide et large qu'il donne à son étude des lois. Bientôt, Montesquieu définira les lois « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » ; Vico le devance, et sa conception du droit ne diffère pas, au fond, notablement de celle du président bordelais. Seulement, il le prend, pour ainsi dire, de plus haut. « Toute jurisprudence », dit-il, « s'appuie sur la raison et sur « l'autorité; c'est au moyen de ces deux règles qu'elle approprie, qu'elle applique aux faits le droit établi. La raison « a son principe dans la nécessité de la nature, l'autorité « dans la volonté du législateur. La philosophie recherche les « causes nécessaires des choses; l'histoire est comme un « témoin qui dépose des actes de la volonté. Ainsi, la juris-« prudence universelle se compose de trois parties, savoir : « philosophie, histoire, et, en outre, un art particulier d'ap-« proprier le droit aux faits (1). » Partant de ce principe, il définit très nettement le caractère absolument différent de la jurisprudence en Grèce et à Rome : ici, métaphysique et rhétorique; là, politique et religieuse; ici, toute de théorie; là, toute de faits. Ainsi divisée, leur science restait incomplète.

Chez les modernes, mêmes lacunes; même vue partielle de la vérité; même divorce entre la philosophie et ce que Vico appelle la philologie, c'est-à-dire la science des actes humains. « Les contradictions que l'on trouve entre les jurisconsultes « viennent, dit Vico, de ce qu'ils ont jusqu'ici appuyé la juris-« prudence sur deux principes distincts, la raison et l'autorité, « comme si l'autorité naissait du caprice et n'était pas elle-« même fondée sur la raison. De là est venu, en général, le

(1) *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 173.

« divorce de la philologie et de la philosophie ; les philosophes « n'ont jamais cherché les raisons qui justifiaient l'autorité, « et les philologues considèrent comme de simples faits his- « toriques les doctrines des philosophes. Les anciens inter- « prètes du droit ne l'ont considéré que sous un aspect philo- « sophique ; la philologie était alors ignorée. Les interprètes « modernes, tout au contraire, épris des charmes de la litté- « rature, ont éprouvé une sorte d'horreur pour la philoso- « phie..... Aussi entendons-nous répéter encore ce problème « de Carnéade : *Existe-t-il une justice au monde?* Épicure, « Machiavel, Hobbes, Spinosa et Bayle plus récemment, disent « toujours : *La mesure du droit, c'est l'utilité : il varie « selon le temps et le lieu ; ce sont les faibles qui veulent « qu'il y ait une justice; dans le souverain pouvoir, la jus- « tice est toujours du parti de la force* (1). »

En face de ces assertions démoralisantes et désespérantes, Vico affirme, au contraire, la vérité éternelle qui sert de fondement à la justice; mais il ne la relègue pas dans le domaine des vérités métaphysiques, il prétend qu'elle doit trouver et trouve en effet son application dans les faits. « Pour nous », dit-il, « nous établirons en principe que le droit, c'est la vérité « éternelle, immuable en tout temps, en tout lieu. La science « éternelle de la vérité est expliquée par la métaphysique, « que l'on définit la *critique du vrai*. La métaphysique seule « pourrait démontrer le droit de manière à nous ôter la « malheureuse facilité d'examiner si le droit est juste. Elle « nous donnerait les principes du droit, concilierait ces prin- « cipes d'une manière invariable...

« En feuilletant saint Augustin, je rencontrai un passage de « Varron dans lequel il dit que, s'il eût eu le pouvoir de « donner aux Romains les dieux qu'ils devaient adorer, il

(1) *Œuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t Ier, p. 178, 179, 180

« eût suivi l'idée, la *formule prescrite par la nature elle-*
« *même;* il pensait sans doute à l'idée d'un Dieu unique,
« incorporel, infini. Ce mot fut pour moi un trait de lumière.
« Je compris que le droit naturel devait être la *formule,*
« l'idée du vrai qui nous représente le vrai Dieu. Le vrai Dieu
« est le principe du vrai droit, de la véritable jurisprudence,
« comme il est celui de la véritable religion..... En consé-
« quence, j'ai fait en sorte de tirer les principes de la juris-
« prudence, non des écrits des auteurs païens, mais de la véri-
« table connaissance de la nature humaine, laquelle a son
« origine dans le vrai Dieu.

« Après de longues et sérieuses méditations, j'ai enfin
« reconnu que les éléments de toute science divine et humaine
« étaient au nombre de trois : *connaître, vouloir, pouvoir,*
« dont le principe unique est l'intelligence; l'instrument et
« comme l'œil de l'intelligence, c'est la raison, à laquelle
« Dieu fournit la lumière de la vérité éternelle.....

« En conséquence, relativement à la connaissance des
« choses divines et humaines, je traiterai trois points : leur
« origine, leur retour, leur rapport de situation. Par leur
« origine, elles sortent toutes de Dieu; par leur retour, elles
« remontent toutes vers Dieu; par leur situation, elles
« existent toutes en Dieu; sans Dieu, elles ne sont plus qu'illu-
« sion et faiblesse (1).

« *L'ordre naturel des choses* », écrit-il encore, « *est comme*
« *l'esprit de la société, les lois n'en sont que la langue. Autant*
« *que la pensée est plus vraie que la parole, autant l'ordre*
« *naturel des choses est plus raisonnable et plus constant*
« *que les lois* (2). »

Ces passages renferment la pensée intime de Vico et nous donnent comme la clef de son œuvre, compliquée, souvent

(1) *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), p. 180 à 182.
(2) *Ibid.*, p. 185.

systématique, mais généralement vraie, toujours élevée et généreuse. La théorie qu'il expose, dans les passages que nous venons de citer, sur les origines et les fondements de la jurisprudence, il l'étend, il l'applique à tous les actes de l'homme, à toutes les œuvres de notre race, à toutes les phases de la vie du genre humain. Pour lui comme pour Platon, le monde a été, en quelque sorte, coulé dans un moule divin; c'est sur l'intelligence divine, sur le νοῦς éternel que tout a été modelé; c'est la pensée divine qui a tracé pour la première fois les linéaments de notre raison comme les évolutions de la science humaine, comme le cercle sans fin que parcourt, en ses révolutions, la race des hommes : pensée profonde, hardie, originale, qui constitue le fond du système de Vico. L'expression nous en apparaît encore incomplète et peut-être un peu confuse dans ses premiers essais : nous allons en trouver le plein et lumineux développement dans son œuvre essentielle et définitive, les *Principes de la science nouvelle relative à la nature commune des nations.*

II

La composition de ce traité, — Vico l'a dit lui-même, — a été le grand intérêt, l'emploi et le fruit de toute une vie de labeur. Il n'a cessé de le méditer, et, après l'avoir mis au jour, il a presque entonné le cantique de Siméon (1). Ce n'est, d'ailleurs, ni sans motifs, ni sans droit qu'il revendique l'honneur d'avoir posé les fondements d'une « *science nou-*

(1) Voir la fin de sa *Vie*, écrite par lui-même.

velle ». Son livre est nouveau, en effet; nouveau par son titre, par son objet et par sa méthode. L'expression « *philosophie de l'histoire* » n'avait pas encore, ce nous semble, pris place dans le vocabulaire de la science : c'est Vico qui l'y a fait entrer. D'un autre côté, si, depuis l'antiquité, presque tous les philosophes avaient, plus ou moins incidemment, avec plus ou moins de suite et de détails, indiqué ou discuté l'application de leurs théories aux faits historiques et aux destinées de l'humanité, aucun, à l'exception de Bossuet, n'avait recherché la formule générale de l'histoire et n'en avait fait l'objet d'une étude spéciale : Bossuet lui-même s'était montré plus historien encore et plus théologien que philosophe. Enfin, tandis que les devanciers de Vico se sont surtout attachés à découvrir l'enchaînement et la raison des révolutions des empires ou à concilier l'action de la Providence divine avec celle du libre arbitre, Vico cherche à déterminer moins d'après les combats et les catastrophes que d'après les institutions, les lois, la littérature et les mœurs du passé, le cercle invariable dans lequel se meut indéfiniment l'humanité. Avant Vico, on avait essayé de fixer le sens de l'histoire; Vico ne prétend rien moins qu'en construire, en quelque sorte, le système, pour l'avenir comme pour le présent et le passé.

Il est nécessaire d'insister sur cette conception nouvelle de la philosophie de l'histoire qui fait le plus grand honneur à Vico et qui est la partie la plus originale de son œuvre. Au sommet du monde intellectuel et moral, au-dessus de toutes les créatures, Platon avait placé les *idées*, émanations de la Divinité, lois archétypes, formes vivantes de la pensée comme de l'univers. En vrai platonicien, Vico procède de même. Pour lui, l'histoire réelle n'est, dans ses grandes lignes, que la reproduction indéfinie d'une « histoire idéale » dont Dieu a, de toute éternité, pensé les règles, tracé le dessin et fixé la

marche. « Après avoir », dit-il (1), « observé dans ce livre « comment les sociétés recommencent la même carrière, réflé- « chissons sur les nombreux rapprochements que nous pré- « sente cet ouvrage entre l'antiquité et les temps modernes, « et nous y trouverons expliquée non plus l'histoire particu- « lière et temporelle des lois et des faits des Romains ou des « Grecs, mais l'*histoire idéale des lois éternelles que suivent* « *toutes les nations dans leurs commencements et leurs* « *progrès, dans leur décadence et leur fin, et qu'elles sui-* « *vraient toujours, quand même (ce qui n'est point) des* « *mondes infinis naîtraient successivement dans toute l'éter-* « *nité.* »

Dans ce passage, nous avons la pensée tout entière de Vico et le plan de son œuvre : il reste à voir comment il a traduit l'une et réalisé l'autre. Son ouvrage est divisé en cinq livres. Dans le premier, il détermine l'objet de son étude, en fixe les limites, en pose les principes, indique la méthode qu'il entend suivre; enfin, il énumère les trois phases que tous les peuples traversent dans leur développement : l'âge hiératique ou âge des dieux, l'âge des héros, l'âge des hommes. Le second livre est spécialement consacré à l'âge des dieux et à l'âge des héros, ou, en d'autres termes, aux sociétés primitives, aux peuples barbares : Vico reconstitue leur encyclopédie, grâce à la *sagesse poétique,* c'est-à-dire avec les indications fournies sur leurs mœurs et sur leurs idées par les chants des poètes primitifs. Le troisième livre n'est qu'un appendice du précédent : plus littéraire qu'historique, il est consacré à la « *découverte du véritable Homère* » : Vico étudie, d'après le système déjà suivi dans le deuxième livre, le plus ancien

(1) *Science nouvelle* (1725), liv. V, chap. III. — Voir *OEuvres choisies de Vico, contenant ses Mémoires écrits par lui-même, la Science nouvelle, les opuscules, lettres, etc., précédées d'une introduction à ses ouvrages,* par M. Michelet; Paris, Hachette, 1835. 2 vol. in-8°; t. II, p. 369 et 370

auteur du paganisme, celui qu'on a regardé comme le fondateur de la civilisation grecque et, par suite, de celle de l'Europe. L'auteur entreprend de prouver : 1° qu'Homère n'a pas été philosophe ; 2° qu'il a vécu pendant près de quatre siècles ; 3° que toutes les villes de la Grèce ont eu raison de le revendiquer pour citoyen ; 4° qu'il a été, par conséquent, non pas un individu, mais un être collectif, un *symbole du peuple grec racontant sa propre histoire dans des chants nationaux.* Après cet épisode, Vico reprend, dans le quatrième livre, l'examen philosophique des diverses formes de sociétés : il rappelle, en le résumant, ce qu'il a déjà écrit antérieurement sur l'*âge des dieux,* sur l'*âge des héros;* il indique, en termes généraux, les caractères de l'*âge des hommes* et achève ainsi une esquisse complète de l'*histoire idéale* de l'humanité indiquée dans les axiomes. Enfin, le cinquième livre, le plus remarquable de tous, est consacré à démontrer qu'après l'invasion des barbares et la chute de l'empire romain, l'Europe nouvelle a traversé les mêmes phases hiératiques, héroïques et humaines que l'antiquité païenne. Vico affirme que le retour des mêmes révolutions est inévitable, quand les sociétés détruites se *relèvent* de leur ruine ; il déclare donc que ce cycle sans fin est l'œuvre de la Providence, et il termine par une conclusion non moins optimiste que celle de Leibniz, en nous montrant « la grande cité des nations fondée et gouvernée par Dieu même ».

III

Suivons de plus près Vico dans les détails de cette œuvre immense. Il commence par raffermir, en quelque sorte, le

sol sous ses pas et par fixer son point de départ : il discute les prétentions des nations païennes, et surtout des Égyptiens, à une antiquité exagérée, et dresse la table chronologique des événements du monde ancien, depuis le déluge jusqu'à la seconde guerre punique. Contrairement à une opinion très répandue, il n'assigne aux Égyptiens que le cinquième rang dans la succession des peuples ; mais il leur reporte l'honneur d'avoir découvert l'une des grandes lois historiques sur lesquelles il fonde son propre système ; il rappelle que, d'après le témoignage d'Hérodote, ils divisaient tout le temps antérieurement écoulé en trois âges, *âge des dieux, âge des héros, âge des hommes,* et que, pendant ces trois âges, trois langues correspondantes se parlèrent successivement : langue hiéroglyphique ou *sacrée,* langue symbolique ou *héroïque,* enfin langue vulgaire, dans laquelle les hommes expriment, par des signes connus les besoins ordinaires de la vie (1).

La table chronologique dressée par Vico ne lui a fourni, de son aveu même, que les matériaux de son travail ; comme instruments, il s'assure d'un certain nombre d'axiomes philosophiques et philologiques, de postulats et de définitions sur lesquels il entend appuyer, étayer, pour ainsi dire, ses propositions ultérieures. « Ainsi », dit-il, « que le sang parcourt « le corps qu'il anime, de même ces idées générales, répan- « dues dans la *science nouvelle,* l'animeront de leur esprit « dans toutes ses déductions sur la *nature commune des na- « tions* (2). » Il ne saurait entrer dans notre plan de dis-

(1) Vico constate que, dans cinq passages de ses poèmes, Homère parle d'une langue plus ancienne que la langue héroïque dont il se servait et l'appelle la langue des dieux. Il ajoute que, dans son grand ouvrage perdu : *De rebus divinis et humanis,* Varron « divisait l'ensemble des siècles « écoulés en trois périodes : temps obscur, qui répond à l'âge divin des « Égyptiens ; *temps fabuleux,* qui est leur âge héroïque ; enfin, temps « historique, l'âge des hommes dans la nomenclature égyptienne ».

(2) *Science nouvelle,* liv. Ier, chap. II ; *Œuvres choisies de Vico,* t. Ier, p. 335.

cuter, ni même d'énumérer ici ces cent vingt-deux axiomes que Vico a soigneusement numérotés, classés et divisés en axiomes généraux et axiomes particuliers : il suffira d'indiquer ceux qui ont le plus de portée et qui peuvent servir à caractériser son système. Après avoir constaté que tous les peuples primitifs et ignorants ont faussé l'histoire en se prenant eux-mêmes pour règle de tout, en jugeant des choses lointaines et inconnues d'après les choses connues et présentes, enfin en prétendant chacun avoir créé la civilisation et conservé les traditions de son histoire depuis l'origine du monde, Vico cherche à poser les règles d'une philosophie rationnelle de l'histoire : cette philosophie doit rechercher les fondements du vrai et ceux du certain, c'est-à-dire « méditer le monde « social dans son idéal éternel et apercevoir le monde social « dans sa réalité (1) ». La première de ces opérations est du ressort de la philosophie, dit-il ; la seconde constitue ce que Vico appelle la *philologie*. « La philosophie contemple la « raison, d'où vient la science du vrai ; la philologie étudie « les actes de la liberté humaine, elle en suit l'autorité ; et « c'est de là que vient la conscience du certain. Ainsi, nous « comprenons sous le nom de *philologues* tous les gram- « mairiens, historiens, critiques, lesquels s'occupent de la « connaissance des *langues* et des *faits* (tant des faits *inté- « rieurs* de l'histoire des peuples, comme lois et usages, que « des faits *extérieurs*, comme guerres, traités de paix et « d'alliance, commerce, voyages).

« Le même axiome nous montre que les philosophes sont « restés à moitié chemin, en négligeant de donner à leurs « *raisonnements* une *certitude* tirée de l'*autorité des philo- « logues* ; que les *philologues* sont tombés dans la même « faute, puisqu'ils ont négligé de donner aux faits ce carac-

(1) *Science nouvelle*, liv Ier, chap. II ; *OEuvres choisies de Vico*, t. Ier, p. 338 et 344

« tère de *vérité* qu'ils auraient tiré des *raisonnements philosophiques*. Si les philosophes et les philologues eussent « évité ce double écueil, ils eussent été plus utiles à la société, « et ils nous auraient prévenus dans la recherche de cette « nouvelle science (1). »

Vico est, d'ailleurs, bien éloigné d'admettre toute philosophie à lui prêter ses lumières. A ses yeux, « pour être utile « au genre humain, la philosophie doit relever, diriger « l'homme déchu et toujours débile; elle ne doit ni l'arracher « à sa propre nature, ni l'abandonner à sa corruption. Ainsi « sont exclus de l'école de la nouvelle science les Stoïciens « qui veulent la mort des sens, et les Épicuriens qui font des « sens la règle de l'homme ; ceux-là s'enchaînant au destin, « ceux-ci s'abandonnant au hasard et faisant mourir l'âme « avec le corps ; les uns et les autres niant la Providence. Ces « deux sectes isolent l'homme et devraient s'appeler philosophies *solitaires*. Au contraire, nous admettons dans notre « école les philosophies politiques et surtout les Platoniciens, « parce qu'ils sont d'accord avec tous les législateurs sur trois « points capitaux : existence d'une Providence divine, nécessité de modérer les passions humaines et d'en faire des « vertus humaines, immortalité de l'âme. Cet axiome nous « donnera les trois principes de la nouvelle science (2). » Ces trois vérités philosophiques répondent en effet, d'après Vico, à autant de faits historiques : institution universelle des religions, des mariages et des sépultures. Toutes les nations ont, suivant lui, attribué à ces trois choses un caractère de sainteté; elles les ont appelées, avec Tacite, *humanitatis commercia*, et, par une expression plus sublime encore, *fœdera generis humani*.

(1) *Science nouvelle*, liv. Ier, chap. II ; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 341 et 342.
(2) *Id.*, *ibid.*, p. 338 et 339.

Vico revient encore, et avec insistance, dans ses axiomes, sur l'affirmation de l'existence d'une Providence divine. Il en trouve la preuve dans l'action bienfaisante des législations positives. En effet, dit-il, tandis que la philosophie se borne à considérer l'homme tel qu'il doit être, la législation l'envisage tel qu'il est et sait en tirer le meilleur parti pour le bien de la société. C'est ainsi que, de l'orgueil féroce, de l'avarice et de l'ambition, de ces trois vices capables de détruire le genre humain, le législateur a réussi à faire naître l'art militaire, l'économie et la politique, sources du courage, de l'opulence, de la sagesse de l'homme d'État, et, par là même, éléments de la félicité publique ; mais le législateur aurait-il pu mener à bien cette transformation merveilleuse, si une sagesse, une force supérieures ne l'y avaient aidé? « Convenons », conclut Vico (1), « qu'il doit y avoir une « Providence divine, une intelligence législatrice du monde : « grâce à elle, les passions des hommes livrés tout entiers à « l'intérêt privé qui les ferait vivre en bêtes féroces dans les « solitudes, ces passions mêmes ont formé la hiérarchie « civile, qui maintient la société humaine. »

Cette Providence ne supprime cependant pas le libre arbitre; elle ne fait que le seconder, elle le soutient et l'influence, mais sans l'enchaîner. Vico en trouve la preuve dans l'existence même des sociétés. « Les choses, hors de l'état « naturel, ne peuvent », dit-il, « y rester ni s'y maintenir. « Si, depuis les temps les plus reculés dont nous parle l'his- « toire du monde, le genre humain a vécu et vit tolérable- « ment en société, cet axiome termine la grande dispute « élevée sur la question de savoir *si la nature humaine est* « *sociable,* en d'autres termes, *s'il y a un droit naturel;* « dispute que soutiennent encore les meilleurs philosophes

(1) *Science nouvelle,* liv. Ier, chap. II; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 340 et 341.

« et les théologiens contre Épicure et Carnéade, et qui n'a point « été fermée par Grotius lui-même. Cet axiome, rapproché « du précédent et de son corollaire, prouve que l'homme a le « libre arbitre, quoique incapable de changer ses passions en « vertus, mais qu'il est aidé naturellement par la Provi- « dence de Dieu, et, d'une manière surnaturelle, par la « grâce. »

Non seulement le libre arbitre est aidé, dans ses actes, par la Providence, mais encore l'humanité est éclairée, dans sa marche, par le sens commun. C'est le sens commun, « juge- « ment sans réflexion, partagé par tout un ordre, par tout « un peuple, par toute une nation ou par tout le genre hu- « main (1) », qui donne sa certitude et sa détermination à l'étude des actes de la liberté humaine, si incertaine de sa nature ; c'est lui qui, bien avant l'apparition des auteurs de livres, inspira et guida les auteurs des peuples ; c'est lui, enfin, qui, s'appliquant aux besoins et aux tendances de l'homme (*aux nécessités ou utilités humaines*), devint la source du droit naturel des gens ; ce droit naturel est encore un don de la Providence. Toutes les nations s'y conforment, bien qu'avec diverses modifications, il atteste, chez des peuples inconnus les uns aux autres, des idées uniformes qui doivent, dès lors, avoir un motif commun de vérité. Il n'est pas sorti d'une race pour être transmis aux autres ; mais il est né spontanément au berceau de chacune d'elles ; « il n'a pas été communiqué « aux autres peuples par une prévoyance humaine, il a été « *mis par la divine Providence dans la nature, dans les* « *mœurs de l'humanité, et ordonné par elle chez toutes les* « *nations* (2). La Providence », dit-il encore (3), « est la *légis-*

(1) *Science nouvelle*, liv. Ier, chap. II ; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 342.
(2) *Id.*, *ibid.*, p. 343.
(3) *Id.*, *ibid.*, p. 388.

« *latrice du droit naturel des gens*, parce qu'elle est la reine « des affaires humaines. »

Ainsi guidé par la Providence et éclairé par le *criterium* infaillible du sens commun, le genre humain parcourt un cycle invariable que la main de Dieu même a tracé. Ici Vico formule un axiome hardi, nouveau et fécond en importantes conséquences : « *La nature des choses consiste* », dit-il (1), « *en ce qu'elles naissent en certaines circonstances et de* « *certaines manières. Que les circonstances se représentent* « *les mêmes, les choses naissent les mêmes et non diffé-* « *rentes.* » Ainsi, d'après lui, la Providence divine préside bien aux destinées de l'humanité ; mais ce n'est pas par une action directe, c'est par des lois générales et invariables qu'elle la guide et la conduit, et ces lois, inhérentes à la nature des choses, ne manquent jamais de produire les mêmes effets lorsqu'elles s'appliquent dans les mêmes circonstances. Vico donne ainsi, sans le savoir, la formule de toute une école nouvelle qui va grandir au dix-huitième siècle et qui remplira le nôtre. Son axiome est presque identique avec la célèbre définition des lois par Montesquieu (2), et, après lui, toute une école philosophique soutiendra, jusqu'à nos jours, que les circonstances et les milieux déterminent fatalement les actions, les pensées des hommes et, par suite, la marche des événements : cette école conteste à la Providence le pouvoir de déroger aux lois qu'elle a elle-même établies, elle dénie à l'homme la faculté de modifier par l'énergie de sa volonté les conséquences logiques dérivant de la nature des choses. Vico n'eût certes pas été aussi loin ; mais il n'en est pas moins intéressant de retrouver, dans celui de ses axiomes que

(1) *Science nouvelle*, liv. Ier, chap. II ; *Œuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 344.

(2) « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. »

nous venons de citer, le principe d'une doctrine aujourd'hui puissante, contre laquelle il n'eût sans doute pas manqué de protester.

Après avoir ainsi recherché, dans la région idéale des principes, les lois suivant lesquelles se développent les sociétés, Vico fixe, dans une autre série d'axiomes, les fondements de la certitude historique : avec un sens critique remarquable pour son temps, il déclare dignes d'une sérieuse attention, comme indices de l'état originaire des sociétés, les traditions et les locutions populaires, les étymologies, les maximes de la sagesse vulgaire connues sous le nom de proverbes, les vieilles lois et les poèmes primitifs : il recommande particulièrement l'étude des lois des Douze Tables et celle des poèmes homériques. Puis, mettant aussitôt ses préceptes en pratique, il cherche à reconstituer, à l'aide des sources d'information qu'il vient d'indiquer, l'histoire de la formation et du développement des sociétés.

IV

Aux yeux de Vico, les fondateurs de la société furent ces cyclopes dont parle Homère, ces géants par lesquels commence l'histoire profane aussi bien que l'histoire sacrée. Après le déluge, les premiers hommes, excepté les patriarches ancêtres du peuple de Dieu, durent revenir à la vie sauvage. Perdus au sein de la forêt immense qui couvrait la terre, réfugiés dans les cavernes des montagnes, ils reprirent, par l'effet de l'éducation la plus rude, la taille gigantesque des hommes antédiluviens, comme Tacite dit des Germains : « *Nudi ac sordidi in hos artus, in hæc corpora, quæ mira-* « *mur, excrescunt* » ; nus et incultes, ils acquirent ces

membres puissants, cette haute taille qui font notre étonnement. Dans cet état rudimentaire, que Vico a si bien défini l'« état sans lois » (*stato esleye*), les géants vivaient ou plutôt végétaient, tout entiers aux besoins physiques, farouches, sans règle et sans frein, sans maître et sans dieu. Aucun lien ne les rattachait les uns aux autres : au contraire, l'homme n'avait pas alors de plus terrible ennemi que l'homme ; partout régnaient l'universelle violence et l'universelle misère. En vain la nature entourait les hommes de merveilles : plus les phénomènes étaient réguliers et, par conséquent, dignes d'admiration, plus l'habitude les leur rendait indifférents. Tel était cet état primitif que certains émules de Vico devaient, au siècle dernier, célébrer si magnifiquement sous le nom pompeux d'état de nature, et qui serait mieux appelé état sauvage ou plutôt état bestial de l'humanité. Pour en faire sortir les premiers hommes, il ne fallut rien moins que la main divine. Lorsque la terre fut devenue assez sèche pour dégager l'électricité, Dieu fit éclater la foudre dans les nuages ; les géants effrayés reconnurent, pour la première fois, une puissance supérieure et la nommèrent Jupiter : ainsi, dans les traditions de tous les peuples, Jupiter terrasse les géants. Telle fut l'origine de l'idolâtrie, fille de la peur et de la crédulité (1), image encore informe de la vraie religion et premier germe de la civilisation. L'esprit de ces êtres à demi bruts, de ces *semiferi* qui composaient alors le genre humain, s'ouvre peu à peu, sous l'action de la crainte, à des impressions, à des idées nouvelles. Pour comprendre ce qu'ils ressentirent, nous n'avons qu'à étudier le développement intellectuel de l'enfant. L'enfant admire tout, parce qu'il ignore tout. Doué d'une mémoire puissante, d'une vive imagination, il est incapable d'abstrac-

(1) *Primus in orbe Deos fecit timor.*

tion, il juge tout d'après lui-même, il suppose la volonté partout où il voit le mouvement. Tels furent les premiers hommes. Ils firent de toute la nature un vaste corps animé, passionné comme eux. Ils parlaient souvent par signes; ils pensèrent que les éclairs et la foudre étaient les signes de cet être terrible. De nouvelles observations multiplièrent les signes de Jupiter, et leur réunion composa une langue mystérieuse, par laquelle il daignait faire connaître aux hommes ses volontés. L'intelligence de cette langue devint une science, sous les noms de divination, théologie mystique, mythologie, muse.

Insensiblement, tous les phénomènes de la nature, tous les rapports de la nature à l'homme ou des hommes entre eux devinrent autant de divinités. Prêter la vie aux êtres inanimés, prêter un corps aux choses immatérielles, composer des êtres qui n'existent complètement dans aucune réalité : telle fut la triple opération par laquelle on créa le monde fantastique de l'idolâtrie. Poètes dans la pleine acception du mot, c'est-à-dire créateurs, les premiers hommes croyaient aux conceptions de leur imagination et finissaient par s'en épouvanter eux-mêmes. C'est pour cette poésie divine, qui créait et expliquait le monde invisible, qu'on inventa le nom de sagesse, revendiqué plus tard par la philosophie; car la poésie était déjà, pour les premiers âges, une philosophie sans abstraction, toute d'imagination et de sentiment. Ce que les philosophes *comprirent* dans la suite, les poètes l'avaient *senti;* si les poètes furent le sens du genre humain, les philosophes en furent l'intelligence.

Le commencement de la religion fut celui de la société. Les géants, effrayés par la foudre qui leur révèle une puissance supérieure, se réfugient dans les cavernes. L'état bestial finit avec leurs courses vagabondes; ils s'assurent d'un asile régulier, ils y retiennent une compagne par la force, et

la famille a commencé. Les premiers pères de famille sont les premiers prêtres, et, comme la religion compose encore toute la sagesse, les premiers sages; maîtres absolus de leur famille, ils sont aussi les premiers rois; de là le nom de *patriarches* (pères et princes). Dans une si grande barbarie, leur joug ne peut être que dur et cruel; le Polyphème d'Homère est, aux yeux de Platon, l'image des premiers pères de famille. Il faut bien qu'il en soit ainsi pour que les hommes, domptés par le gouvernement de la famille, se trouvent préparés à obéir aux lois du gouvernement civil qui va succéder. Mais ces rois absolus des familles sont eux-mêmes soumis aux puissances divines, dont ils interprètent les ordres à leurs femmes et à leurs enfants; et, comme alors il n'y a point d'action qui ne soit soumise à un Dieu, le gouvernement est, en effet, théocratique. Tel fut l'âge d'or, tant célébré par les poètes, l'âge où les dieux règnent sur la terre. Toute la vertu de cet âge, c'est une superstition barbare, qui sert pourtant à contenir les hommes, malgré leur brutalité et leur orgueil farouche. Quelque horreur que nous inspirent ces religions sanguinaires, on ne peut oublier que sous leur influence se sont formées les plus illustres sociétés du monde : l'athéisme n'a rien fondé.

Bientôt à l'âge divin succède l'âge héroïque. A côté de la famille des patriarches, se groupent tous ceux qui ne leur sont pas unis par les liens du sang, mais qui, demeurés dans la promiscuité des biens et des femmes, recourent à la protection des forts pour échapper aux attaques des violents. Redoutables par leur vigueur physique, par leur courage, par la multitude de leurs enfants et de leurs serviteurs, par leurs armes et par leur ascendant moral, les chefs de famille, quelquefois appelés les forts, couvrent de leur protection toute une région. C'est autour des autels des *forts* que se forment les premiers asiles, les premières villes; c'est de la main des

forts que périssent les voleurs. Ces antiques redresseurs de torts, souvent plus scrupuleux pour autrui que pour eux-mêmes, n'en sont pas moins les premiers héros. Une légende se crée autour de leurs noms : héros par la naissance comme par la vertu, ils sont déclarés issus de Jupiter. Hercule en est le type immortel.

A côté du héros guerrier, destructeur des monstres et des malfaiteurs, apparaît le héros législateur. Il organise la société fondée sous ses auspices, il donne ou plutôt impose des lois aux nouveaux venus réfugiés et groupés autour de lui : en échange de la protection dont il les couvre, il leur impose l'esclavage; il ne leur reconnaît aucune de ses prérogatives, pas même celle du mariage solennel. Mais, maintenue par la crainte et par la nécessité, tant qu'il reste des brigands à exterminer, cette organisation léonine tend à s'affaiblir et à disparaître, dès que le danger a cessé. Les esclaves des héros s'insurgent, réclament une part des terres qu'ils cultivent et presque partout, après des péripéties sanglantes, finissent par les obtenir. Ils sont alors élevés au rang de citoyens, sans pourtant être placés sur le même pied que leurs anciens maîtres. A l'organisation héroïque succède l'aristocratie pure, non pas suivant le sens littéral que lui donnait Platon, le gouvernement des meilleurs et des plus vertueux, mais le gouvernement absolu des anciennes familles. Les chefs de ces familles, les *nobles*, les *patriciens* conservent, dans leurs foyers, le triple caractère de rois de leur maison, de prêtres et de sages, c'est-à-dire de dépositaires des traditions et des auspices. Toutefois, ils soumettent leur empire domestique à celui de leur ordre; réunis, ils administrent, en *rois*, les affaires communes de la cité, ils président surtout à la conduite de la guerre et aux cérémonies du culte. Au-dessous d'eux, les réfugiés composent la classe des *plébéiens*, des *compagnons*, des *clients ;* ils suivent

à pied les cavaliers nobles à la guerre ; ils payent à peu près tous les impôts et ne conservent, en échange, que la jouissance des terres qu'ils tiennent des nobles. Dans ces cités antiques et primitives, la religion et la guerre remplissent la vie publique comme la vie privée. Au delà de l'étroite enceinte de leurs murailles, les citoyens ne voient que des ennemis : les héros s'honorent du nom de brigands et exercent la piraterie et le brigandage. Dans le sein même des villes, les inimitiés, les combats de classe à classe, de famille à famille, sont fréquents et meurtriers ; mais ces rivalités mêmes entretiennent le courage militaire, exaltent l'amour-propre, et ces temps d'héroïsme à demi barbare voient se produire, avec les haines les plus violentes et les cruautés les plus horribles, les prodiges du plus intrépide, sinon du plus pur patriotisme.

Les institutions privées et le droit civil subissent, durant les deux premiers âges de l'humanité, des transformations analogues à celles des pouvoirs politiques. Pendant l'âge divin, le droit a, comme toute chose, un caractère absolument théocratique : on entend par droit ce qui est ordonné d'en haut, ce que les dieux ont révélé par les auspices, par les oracles, par tout autre signe. Le droit, fondé sur une autorité divine, ne se discute pas ; la jurisprudence consiste uniquement dans la connaissance des rites religieux ; la justice, dans l'observation de certaines pratiques. Ainsi, incapables de discerner le droit, la raison véritable, les hommes arrivent de la sorte, par la permission de la Providence, à trouver, dans leur erreur même, un principe d'ordre, de justice et de stabilité. A l'origine des sociétés, dans l'âge divin et même encore héroïque, le premier tribunal est celui des dieux ; c'est d'eux que l'on réclame le redressement de ses griefs, c'est eux que l'on prend à témoin, que l'on invoque comme juges : l'anathème précède l'extermination,

il peut être prononcé contre un peuple comme contre un individu. Toutes les guerres ont alors un caractère religieux : elles sont, de même que les duels, considérées comme un jugement des dieux. Au milieu de tous les excès, de tous les caprices de la force, la violence n'a qu'un frein, la faiblesse qu'une sauvegarde : c'est le respect de la parole donnée. De là, dans l'âge divin, les formules mimiques, les *actes solennels*, et, dans l'âge héroïque, les formules verbales, étroites, littérales, captieuses, dans lesquelles les contractants ou les plaideurs cherchent, en quelque sorte, à s'enlacer les uns les autres.

A mesure que l'aristocratie héroïque des antiques cités guerroie et triomphe, elle étend son empire ; à mesure qu'elle l'étend, elle s'enrichit ; à mesure qu'elle s'enrichit, elle perd de sa rudesse et de sa puissance. Peu à peu les anciennes maximes perdent de leur inflexible et indiscutable autorité, le commerce et les voyages font considérer comme moins inviolable la distinction des classes, la jeunesse s'amollit par le luxe, se discrédite par ses excès ; les intérêts privés se développent, se compliquent, s'enchevêtrent et acquièrent de plus en plus une importance supérieure à celle des intérêts publics ; les mœurs s'adoucissent ; les affections particulières en prennent d'autant plus de force et remplacent le patriotisme. C'est alors que s'ouvre, pour les sociétés, la troisième phase de leur développement : *l'âge humain*. Sous les gouvernements de cette période, l'égalité que la nature a mise entre les hommes, en leur donnant l'intelligence, caractère essentiel de l'humanité, est consacrée dans l'égalité civile et politique. Les citoyens sont, dès lors, égaux, d'abord comme souverains de la cité, ensuite comme sujets d'un monarque qui, seul élevé au-dessus de tous, dicte à tous les mêmes lois.

Les républiques populaires commencent, le plus souvent, par être sagement organisées et par agir avec prudence : on

n'y connaît alors d'autre inégalité que celle qui est déterminée par le cens. « Dieu veut », dit Vico, « qu'il en soit ainsi, pour « donner l'avantage à l'économie sur la prodigalité, à l'in- « dustrie et à la prévoyance sur l'indolence et la paresse. »

Les états populaires ne tardent pas à se corrompre à leur tour. Les riches prétendent faire de leur fortune un moyen de tyrannie, l'envie gronde dans le cœur du peuple qui veut dominer à son tour, et les ambitieux exploitent ses colères en lui présentant des lois soi-disant populaires, destinées à enrichir les pauvres. Alors éclatent les querelles à main armée, les guerres civiles au dedans, et, au dehors, des guerres injustes ou désastreuses. Dans ce désordre universel, l'égalité politique se trouve violemment rompue : des pouvoirs oppressifs s'élèvent, et l'anarchie, la pire des « tyrannies », force le peuple à se réfugier sous la domination d'un seul homme. Ainsi, née du besoin d'ordre et de sécurité, la monarchie, comme autrefois Auguste, « reçoit », suivant le mot de Tacite, « sous l'empire d'un seul, le monde fatigué « de discordes ». (*Qui cuncta discordiis fessa sub imperium unius accepit.*)

Vico n'hésite pas à déclarer que la monarchie est la forme de gouvernement la plus conforme à la nature, dans les temps de civilisation avancée. Fondées sur la protection des faibles, les monarchies sont nécessairement gouvernées d'une manière populaire; le prince établit l'égalité, au moins dans l'obéissance; il humilie les grands et semble, par là même, relever les petits. Il adoucit les peines, limite la puissance paternelle, tempère les rigueurs de la servitude; les ennemis mêmes sont épargnés, les vaincus conservent des droits, et un sentiment de philanthropie universelle succède insensiblement à la rigueur de l'antique patriotisme.

Ainsi les nations, aussi longtemps qu'elles conservent leur indépendance, passent successivement sous trois gou-

vernements : « La législation divine fonde la monarchie domes-« tique et commence l'*humanité;* la législation héroïque ou « aristocratique forme la cité et limite les abus de la force; « la législation populaire consacre dans la société l'égalité « naturelle; la monarchie, enfin, doit arrêter l'anarchie et la « corruption publique qui l'a produite (1). »

Si ce remède est inefficace, la Providence en applique inévitablement un autre : la conquête par une nation meilleure qui sauve en le soumettant le peuple corrompu, « car qui ne « peut se gouverner lui-même se laissera gouverner par un « autre qui en sera plus capable », et « ceux-là gouverneront « toujours le monde qui sont d'une nature meilleure ». Enfin, quand ni la monarchie absolue ni la conquête ne suffisent à tirer un peuple de la dépravation, on voit cette société gangrenée s'affaisser lentement dans une barbarie nouvelle, dans une barbarie savante et raffinée. « Ces hommes se sont « accoutumés à ne penser qu'à l'intérêt privé; au milieu de « la plus grande foule, ils vivent dans une profonde solitude « d'âme et de volonté. Semblables aux bêtes sauvages, on peut « à peine en trouver deux qui s'accordent, chacun suivant « son plaisir ou son caprice. C'est pourquoi les factions les « plus obstinées, les guerres civiles les plus acharnées chan-« geront les cités en forêts et les forêts en repaires d'hommes, « et les siècles couvriront de la rouille de la barbarie leur « ingénieuse malice et leur subtilité perverse. En effet, ils « sont devenus plus féroces par la *barbarie réfléchie* qu'ils « ne l'avaient été par *celle de la nature.* La seconde montrait « une férocité généreuse dont on pouvait se défendre ou par « la force ou par la fuite; l'autre barbarie est jointe à une « lâche férocité qui, au milieu des caresses ou des embras-« sements, en veut aux biens et à la vie de l'ami le plus cher.

(1) *Science nouvelle,* liv. V, chap. IV; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. II, p. 378.

« Guéris par un si terrible remède, les peuples deviennent « comme engourdis et stupides, ne connaissent plus les raffi« nements, les plaisirs ni le faste, mais seulement les choses « les plus nécessaires à la vie. Le petit nombre d'hommes « qui restent à la fin, se trouvant dans l'abondance des choses « nécessaires, redeviennent naturellement sociables; l'an« tique simplicité des premiers âges reparaissant parmi eux, « ils connaissent de nouveau la religion, la véracité, la « bonne foi, qui sont les bases naturelles de la justice et qui « font la beauté, la grâce éternelle de l'ordre établi par la « Providence (1). »

Ainsi, par un cercle sans fin, par le retour éternel des mêmes évolutions, la nature fait éclore de la décrépitude des nations une jeunesse nouvelle et entretient dans l'humanité une vie toujours renaissante. Vico trouve une confirmation de cette loi historique, un exemple mémorable de ces épurations rigoureuses et de cet enfantement douloureux d'un monde nouveau dans les convulsions terribles qui ébranlèrent le monde après la chute de l'Empire romain. On vit les sociétés antiques s'affaisser lentement dans le vice, dans la honte et dans l'imbécillité, et tomber sous le joug de races neuves, jeunes, mais ignorantes, grossières et farouches. L'Europe redevint presque une solitude; le luxe insensé de la civilisation antique fit place à l'universelle misère, et les hommes, revenus à une sorte d'état primitif, mais en même temps éclairés par la pure lumière nouvelle, parcoururent une seconde fois, bien que dans une région déjà plus élevée, avec moins de souffrances et d'excès, la voie qu'avaient suivie leurs devanciers pour s'élever de l'état sauvage à l'âge humain, en passant par celui des dieux et des héros. L'histoire du moyen âge rappelle, d'une manière frappante, celle

(1) *Science nouvelle*, liv. V, chap. IV; *Œuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. II, p. 378 à 380.

des petites républiques grecques de l'antiquité et celle des premiers siècles de la république romaine. Vico a été l'un des premiers à remarquer cette ressemblance ; il l'a saisie à merveille, sans l'exagérer, et il l'a très heureusement démontrée (1). Personne, avant lui, ne semble avoir aussi bien compris et mis en lumière les caractères particuliers de la société du moyen âge : la constitution d'une sorte de république chrétienne sous la protection du Pape et des évêques, la renaissance de l'âge divin, du gouvernement théocratique, attestée par le costume sacerdotal de quelques rois, par la présence de la croix sur les couronnes, par la fondation des ordres religieux et militaires. A cette époque, comme dans les commencements de l'antiquité, les guerres reprennent un caractère religieux : « Mêmes cérémonies pour les déclarer : « on appelait hors des murs d'une ville assiégée les saints, « protecteurs de l'ennemi, et l'on cherchait à dérober leurs « reliques. »

On voit reparaître les jugements de Dieu, les duels ; puis, comme dans l'âge héroïque, se fondent les châteaux d'où les *preux* donnent protection aux *manants* et exercent le brigandage, soit les uns contre les autres, soit contre les étrangers. L'esclavage renaît sous une forme adoucie et sous le nom de servage ; les monastères, les chapelles servent de lieux d'asile ; le blason est la langue hiéroglyphique des temps féodaux. Les guerres lointaines, les croisades commencent à ébranler la puissante organisation de l'âge des héros en Europe, comme autrefois les guerres d'Asie à Rome et les expéditions de Sicile à Athènes. Noblesse et clergé perdent peu à peu leur antique simplicité, leur primitive rudesse, leur foi absolue dans l'excellence des institutions féodales. Les manants, devenus nombreux et puissants, s'organisent en

(1) Voir notamment liv. V, chap. Ier et II.

communes et font des jacqueries pour obtenir l'affranchissement et la propriété des terres qu'ils cultivent : leurs insurrections sont les guerres serviles, les guerres agraires du moyen âge. Leurs longs et incessants efforts, leurs soulèvements souvent étouffés dans le sang, mais toujours renouvelés, aboutissent, en Italie, à la constitution d'une multitude de petites républiques ; dans le reste de l'Europe, à la forte organisation du pouvoir monarchique. Alors commence, pour l'Europe, l'*âge humain*, dans lequel nous vivons encore.

Arrivé ainsi au terme de l'immense carrière qu'il s'était proposé de parcourir, Vico s'arrête pour jeter un regard en arrière, pour tirer, en quelque sorte, la conclusion morale de ce grand drame humain dont il vient de retracer les péripéties. « Après l'observation si simple que nous venons de « faire sur l'histoire du genre humain, quand nous n'aurions « point» , dit-il, «pour l'appuyer, tout ce que nous en ont appris « les philosophes et les historiens, les grammairiens et les « jurisconsultes, on pourrait dire avec certitude que c'est bien « là la grande cité des nations fondée et gouvernée par Dieu « même. On a élevé jusqu'au ciel comme de sages législa« teurs les Lycurgue, les Solon, les décemvirs, parce qu'on « a cru jusqu'ici qu'ils avaient fondé par leurs institutions « les trois cités les plus illustres, celles qui brillèrent de tout « l'éclat des vertus civiles; et pourtant, que sont Athènes, « Sparte et Rome pour la durée et pour l'étendue, en com« paraison de cette république de l'univers, fondée sur des « institutions qui tirent de leur corruption même la forme « nouvelle qui peut seule en assurer la perpétuité? Ne devons« nous pas y reconnaître le conseil d'une sagesse supérieure « à celle de l'homme? Dion Cassius assimile la loi à un tyran, « la coutume à un roi. Mais la sagesse divine n'a pas besoin « de la force des lois; elle aime mieux nous conduire par les « coutumes que nous observons librement, puisque les sui-

« vre, c'est suivre notre nature. Sans doute, *les hommes ont* « *fait eux-mêmes le monde social*, c'est le principe incon-« testable de la science nouvelle; mais ce monde n'en est pas « moins sorti d'une intelligence qui s'écarte souvent des fins « particulières que les hommes s'étaient proposées, qui leur « est quelquefois contraire et toujours supérieure. Ces fins « bornées sont, pour elle, des moyens d'atteindre les fins les « plus nobles, qui assurent le salut de la race humaine sur cette « terre. Ainsi les hommes veulent jouir du plaisir brutal ; et « il en résulte la sainteté des mariages, première origine des « familles. Les pères de famille veulent abuser du pouvoir « paternel qu'ils ont étendu sur les clients, et la cité prend « naissance. Les corps souverains des nobles veulent appe-« santir leur souveraineté sur les plébéiens, et ils subissent « la servitude des lois, qui établissent la liberté populaire. « Les peuples libres *veulent* secouer le frein des lois, et ils « tombent sous la sujétion des monarques. Les monarques « *veulent* avilir leurs sujets en les livrant aux vices et à la « dissolution, par lesquels ils croient assurer leur trône, et « ils les disposent à supporter le joug de nations plus coura-« geuses. Les nations *tendent*, par la corruption, à se diviser, « à se détruire elles-mêmes, et de leurs débris dispersés dans « les solitudes, elles renaissent et se renouvellent, semblables « au phénix de la fable. Qui put faire tout cela? Ce fut « sans doute l'*esprit*, puisque les hommes le firent avec in-« telligence. Ce ne fut point la *fatalité*, puisqu'ils le firent « avec choix. Ce ne fut point le *hasard*, puisque les mêmes « faits se renouvelant produisent régulièrement les mêmes « résultats.

« Ainsi se trouvent réfutés par le fait Épicure et ses par-« tisans, Hobbes et Machiavel, qui abandonnent le monde au « hasard. Zénon et Spinosa le sont aussi, eux qui livrent le « monde à la fatalité. Au contraire, nous établissons, avec

« les philosophes politiques, dont le prince est le divin Pla-
« ton, que *c'est la Providence qui règle les choses humaines.*

« On a pleinement démontré dans cet ouvrage que les pre-
« miers gouvernements du monde, fondés sur une croyance
« en une Providence, ont eu la religion pour leur *forme*
« *entière*, et qu'elle fut la seule base de l'état de famille. La
« religion fut encore le fondement principal des gouverne-
« ments héroïques. Elle fut, pour les peuples, un moyen de
« parvenir aux gouvernements populaires. Enfin, lorsque la
« marche des sociétés s'arrêta dans la monarchie, elle devint
« comme le rempart, comme le bouclier des princes. Si la
« religion se perd parmi les peuples, il ne leur reste plus de
« moyen de vivre en société; ils perdent à la fois le lien, le
« fondement, le rempart de l'état social, la *forme même* de
« peuple sans laquelle ils ne peuvent exister. Que Bayle voie
« maintenant s'il est possible qu'*il existe réellement des*
« *sociétés sans aucune connaissance de Dieu*, et Polybe, s'il
« est vrai, comme il l'a dit, qu'*on n'aura plus besoin de reli-*
« *gion quand les hommes seront philosophes.* Les religions,
« au contraire, peuvent seules exciter les peuples à faire *par*
« *sentiment* des actions vertueuses. Les *théories* des philo-
« sophes relativement à la vertu fournissent seulement des
« motifs à l'éloquence pour enflammer le sentiment et le
« porter à suivre le devoir...

« ... On peut donc conclure de tout ce qui s'est dit dans cet
« ouvrage que la science nouvelle porte nécessairement avec
« elle le goût de la piété, et que sans la religion il n'est
« point de véritable sagesse (1). »

(1) *Science nouvelle*, liv. V, chap. IV; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. II, p. 380-384.

V

Dans cette analyse trop longue et pourtant très rapide du livre de Vico, nous avons dû forcément laisser de côté nombre de développements intéressants et d'observations profondes qui ornent et complètent l'œuvre du philosophe napolitain. Tout le second livre, sur la *sagesse poétique*, mériterait, par exemple, un examen approfondi. Vico y fait preuve d'une sagacité qui n'a d'égale que son érudition. Il y trace un sillon lumineux dans les profondeurs encore à peine explorées de l'histoire ancienne. Jusqu'alors, on n'avait fait le plus souvent que prêter au monde antique les passions, les idées et les mœurs du monde moderne, comme ces peintres du seizième siècle qui revêtaient les personnages de la Passion des costumes du moyen âge, comme ces acteurs du dix-septième siècle qui représentaient en canons et en perruque les tragédies de Corneille et de Racine. En suivant une voie contraire, en remontant aux documents contemporains et aux monuments originaux, en faisant l'histoire des institutions et des mœurs plus que celle des batailles, en s'aidant de la jurisprudence, de la linguistique et de la poésie pour reconstituer et, en quelque sorte, ressusciter la société antique, Vico a inauguré une voie nouvelle et créé, en quelque sorte, la méthode à la fois ingénieuse et sévère qui devait conduire la science moderne à tant de rectifications nécessaires et de précieuses découvertes. On n'avait pas, avant lui, aussi complètement étudié, on n'a pas, depuis lui, plus heureusement utilisé, à ce point de vue, les poèmes d'Homère et les monuments de l'ancienne jurisprudence romaine. Ses chapitres sur

la métaphysique poétique, sur la logique poétique ou sur la formation du langage, sur le gouvernement des familles et des États dans les âges poétiques, enfin ceux où il expose, d'après le témoignage des anciens eux-mêmes, les idées que les hommes de ces temps reculés se faisaient des diverses sciences physique, cosmographique, géographique, astronomique et chronologique, sont autant de modèles que l'on peut consulter, aujourd'hui encore, avec intérêt, et qui, de son temps, étaient autant de révélations.

On n'en saurait dire autant du livre dans lequel Vico étudie spécialement le caractère et les œuvres d'Homère. Il y soutient — ce semble pour la première fois — la thèse, célèbre depuis, qui conteste la réalité de la personne d'Homère et ne lui reconnaît qu'une existence purement collective et symbolique : paradoxe brillant, mais difficile à soutenir en présence de l'admirable unité morale des personnages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et, dans tous les cas, trop étranger aux questions de philosophie historique pour que nous ne regrettions pas de le voir introduit dans la *Science nouvelle* et, à plus forte raison, pour que nous en abordions ici la discussion.

Si, au lieu de consacrer à Vico un simple chapitre d'un travail d'ensemble, nous pouvions l'étudier isolément et avec tous les détails nécessaires, nous aurions encore à examiner, à discuter, chapitre par chapitre et, en quelque sorte, pas à pas, le quatrième livre de sa *Science nouvelle* intitulé : « *Du* « *cours que suit l'histoire des nations.* » Nulle part ne se manifestent plus clairement et la forte conception et le caractère par trop systématique de son œuvre. Après avoir posé en principe que l'histoire de l'humanité appartient tout entière aux trois âges des dieux, des héros et des hommes, après avoir affirmé que cette succession forme le *plan idéal* de l'histoire, plan établi par la Providence et suivant lequel tous les mondes passés, présents ou à venir ont accompli, accom-

plissent ou accompliront éternellement la même évolution, Vico cherche à retrouver, dans toutes les manifestations de la vie politique ou sociale de tous les temps, la trace de cette même division tripartite. Aux trois âges, divin, héroïque et humain, correspondent, suivant lui :

Trois sortes de natures : la nature divine, poétique ou créatrice, la nature héroïque, la nature humaine et intelligente;

Trois sortes de mœurs : les mœurs religieuses, violentes ou réglées par le devoir;

Trois espèces de droits : le droit divin, le droit héroïque et le droit humain;

Trois types de gouvernements : la théocratie, l'aristocratie, enfin la démocratie pure ou monarchique;

Trois espèces de langues et de caractères : hiéroglyphiques, symboliques ou emblématiques et vulgaires;

Trois jurisprudences : la jurisprudence divine, qui se confond avec la divination ; la jurisprudence héroïque ou aristocratique, attachée rigoureusement aux formules ; la jurisprudence humaine, dont la règle est l'équité naturelle ;

Trois genres d'autorité : l'autorité de propriété, de tutelle et de conseil ;

Trois espèces de raisons : la raison divine, connue par les auspices; la raison d'État; la raison populaire, d'accord avec l'équité naturelle ;

Enfin, trois espèces de jugements : les jugements divins ou duels ; les jugements héroïques, rigoureusement conformes aux formules consacrées, et les jugements humains ou discrétionnaires.

Dans cette forte et vaste synthèse où il ramène à l'unité du plan idéal de l'histoire conçu par Dieu lui-même toute la série des manifestations les plus diverses de l'activité humaine, Vico se montre, pour ainsi dire, tout entier, avec les qualités et les défauts de son esprit. On ne saurait trop admirer, sans

doute, la puissance de sa logique, l'étendue et la variété de sa science; mais comment méconnaître ce qu'il y a d'arbitraire, d'artificiel et de forcé dans cette classification à outrance? On a rarement mieux saisi, mieux mis en lumière le lien intime et puissant qui rattache aux idées religieuses et morales et aux mœurs domestiques de l'humanité la constitution politique, le droit, la langue et le gouvernement des peuples. Rarement aussi a-t-on poussé plus loin l'esprit de système et compromis ainsi, en les poussant à l'excès, les résultats acquis par une patiente étude, par une attentive méditation de l'histoire. Quoi qu'en dise Vico, la nature ne s'est jamais laissé, ne se laissera jamais enfermer dans les cadres étroits et inflexibles tracés de la main d'un homme, fût-ce de la main d'un savant. Sa liberté, sa fécondité souveraines produiront toujours quelque variété nouvelle, quelque forme intermédiaire et incertaine qui mettront en défaut toute la sagacité des classificateurs. On ne l'enferme pas dans un cercle de Popilius, et ce n'est qu'en la mutilant qu'on peut soumettre au lit de Procuste les produits de sa faculté créatrice. Sans doute elle agit, procède, se développe suivant certaines lois que la Providence a fixées et dont l'ensemble compose le plan divin; mais ces lois n'agissent ni partout ni toujours de la même façon. Mille circonstances extérieures en modifient les effets, et Vico lui-même ne l'ignorait pas, car il lui est arrivé, au moins dans un passage de sa *Science nouvelle*, de reconnaître, bien que timidement et en passant, l'influence alors à peine soupçonnée des milieux et en particulier celle du climat : « S'il est encore », a-t-il dit (1), « des « nations barbares dans les parties les plus reculées du nord « et du midi, c'est que la nature y favorise peu l'espèce « humaine, et que l'instinct naturel de l'humanité y a été long-

(1) *Science nouvelle*, liv. V, chap. III; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. II, p. 365 et 366.

« temps dominé par des religions farouches et bizarres. » Ailleurs encore, il constate que Carthage, Capoue et Numance n'ont pas traversé les trois âges successifs que comprend nécessairement, suivant lui, l'histoire de toute nation, de toute cité, et il explique cet arrêt de développement, pour Carthage, par la « subtilité naturelle de l'esprit africain » ; pour Capoue, par la mollesse du climat et la fertilité de la Campanie ; pour Numance, enfin, par sa destruction prématurée (1). En y regardant de plus près, Vico n'aurait pas eu de peine à se convaincre que ses formules absolues souffraient encore d'autres exceptions. N'avait-il pas été forcé lui-même, pour ne pas déroger à sa division tripartite, de réunir ensemble, et en quelque sorte sous la même rubrique, deux formes de gouvernement, bien dissemblables pourtant : la démocratie et la monarchie pure? S'il eût étudié sans idée préconçue les constitutions des divers États, il se fût aperçu que, tout en se rattachant à un certain nombre de genres principaux, elles variaient en réalité presque à l'infini. Il eût surtout remarqué que les formes de gouvernement ne se succèdent pas toujours les unes aux autres, avec une sorte de régularité mathématique, dans le même ordre qu'à Rome ou en Grèce; il se fût notamment abstenu de prédire, comme pour donner, en quelque sorte, par avance, une nouvelle preuve de l'exactitude de son système, que les aristocraties de Pologne et d'Angleterre iraient, de plus en plus, se transformant en monarchies pures (2). Sur un autre point, plus important encore, les découvertes de la science moderne ont, sinon démenti, du moins infirmé les assertions trop absolues et les affirmations hâtives de Vico. En posant en principe, au début de son ouvrage, que la religion et la foi en la Providence

(1) *Science nouvelle*, liv. V, chap III; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. II, p. 365 et 366.
(2) *Id.*, *ibid.*, p. 368.

sont au nombre des conditions universelles et nécessaires de la formation des sociétés, Vico a contesté la base même de l'argument tiré, en sens contraire, par Bayle, de l'impiété de certaines tribus sauvages. « Qu'on n'oppose point », dit-il, « au premier de nos principes, le témoignage de quelques voya- « geurs modernes, selon lesquels les Cafres, les Brésiliens, « quelques peuples des Antilles et d'autres parties du nouveau « monde, vivent en société, sans avoir aucune connaissance de « Dieu. Ce sont nouvelles de voyageurs qui, pour faciliter le « débit de leurs livres, les remplissent de récits monstrueux. « Toutes les nations ont cru un Dieu, une Providence (1). » — Ici, Vico s'avance trop. Il n'est pas certain que les faits répondent à sa théorie; il semble même, au contraire, d'après le résultat des dernières explorations du continent australien et de la Polynésie, que quelques peuplades inférieures de cette région vivent sans croyance religieuse; mais leur abjection presque bestiale et leur incapacité de s'élever jusqu'à la dignité de l'état social confirment, d'une autre façon, et par voie d'exception, la règle générale que Vico a formulée de nouveau, après les grands esprits de tous les pays et de tous les siècles.

VI

Nous avons formulé, sans réticence et sans atténuation, les critiques que nous paraît comporter, sur ces divers points, l'œuvre de Vico. Nous devions les faire, parce qu'elles mettent en pleine lumière le vice de son système. Trop absolu dans ses conceptions, trop platonicien de doctrines et de ten-

(1) *Science nouvelle*, liv. Ier, chap. III; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 398.

dances, Vico a eu le tort, ordinaire aux philosophes, de s'éprendre de ses propres idées et de leur sacrifier parfois inconsciemment la réalité. C'était le tort de son esprit, et un peu celui de son siècle. Mais cette imperfection ne doit nous faire perdre de vue ni le mérite de son œuvre, ni le progrès considérable qu'il a fait faire à la science de la philosophie historique. Il lui a donné le nom qu'elle porte encore, il en a indiqué le but, il en a fourni l'un des premiers et des meilleurs modèles; enfin, il en a donné la formule dans des pages immortelles que l'on peut ranger parmi les plus belles qui aient été tracées de main d'homme.

« Nous devons, dit-il, partir d'une notion quelconque de « la divinité dont les hommes ne puissent être privés, quelque « sauvages, quelque farouches qu'ils soient; et voici comment « nous expliquons cette connaissance : *l'homme déchu, n'es-* « *pérant aucun secours de la nature, appelle de ses désirs* « *quelque chose de surnaturel qui puisse le sauver;* or, cette « chose surnaturelle n'est autre que Dieu. Voilà la lumière « que Dieu a répandue sur tous les hommes...

« Cependant, par un effet de leur nature corrompue, les « hommes, toujours tyrannisés par l'égoïsme, ne suivent guère « que leur intérêt; chacun voulant pour soi tout ce qui est « utile, sans en faire part à son prochain, ils ne peuvent *donner* « *à leurs passions la direction salutaire qui les rappro-* « *cherait de la justice.* Partant de ce principe, nous établis- « sons que l'homme, *dans l'état bestial, n'aime que sa propre* « *conservation;* il prend femme, il a des enfants et il aime « sa conservation, en y *joignant celle de sa famille;* arrivé « à la vie civile, il cherche à la fois sa propre conservation « et celle *de la cité* dont il fait partie; lorsque les empires « s'étendent sur plusieurs peuples, il cherche avec sa conser- « vation celle *des nations* dont il est membre; enfin, quand les « nations sont liées par les rapports des traités, du com-

« merce et de la guerre, il embrasse dans un même désir sa « conservation et *celle du genre humain*. Dans toutes ces « circonstances, l'homme est principalement attaché à son « intérêt particulier. Il faut donc que ce soit *la Providence* « elle-même qui le retienne dans cet ordre de choses, et qui « *lui fasse suivre dans la justice la société de famille, de* « *cité et enfin la société humaine*. Ainsi conduit par elle, « l'homme, incapable d'atteindre toute l'utilité qu'il désire, « obtient ce qu'il en doit prétendre, c'est ce qu'on appelle *le* « *juste*. La dispensatrice du juste parmi les hommes, c'est « la justice divine, qui, appliquée aux affaires du monde par « la Providence, conserve la *société humaine*.

« La *Science nouvelle* sera donc, sous l'un de ses princi- « paux aspects, une *théologie civile de la Providence divine*, « laquelle semble avoir manqué jusqu'ici... Elle sera, pour « ainsi parler, *une démonstration de fait, une démonstra-* « *tion historique de la Providence*, puisqu'elle doit être une « histoire des décrets par lesquels cette Providence a gou- « verné, à l'insu des hommes, et souvent malgré eux, la « grande cité du genre humain. Quoique ce monde ait été « créé particulièrement et dans le temps, les lois qu'elle lui « a données n'en sont pas moins *universelles et éternelles*.

« Dans la contemplation de cette Providence éternelle et « infinie, la science nouvelle trouve des *preuves divines* qui « la confirment et la démontrent. N'est-il pas naturel, en effet, « que la Providence divine, ayant pour instrument la *toute-* « *puissance*, exécute ses décrets par des moyens aussi faciles « que le sont les usages et coutumes suivis librement par les « hommes...; que, conseillée par la *sagesse infinie*, tout ce « qu'elle dispose soit ordre et harmonie...; qu'ayant pour fin « son *immense bonté*, elle n'ordonne rien qui ne tende à un « bien toujours supérieur à celui que les hommes se sont « proposé? Dans l'obscurité jusqu'ici impénétrable qui couvre

« l'origine des nations, dans la variété infinie de leurs mœurs « et de leurs coutumes, dans l'immensité d'un sujet qui « embrasse toutes les choses humaines, peut-on désirer des « preuves plus sublimes que celles que nous offriront la *faci-* « *lité* des moyens employés par la Providence, l'*ordre* qu'elle « établit, la *fin* qu'elle se propose, laquelle fin n'est autre « que la conservation du genre humain? Voulons-nous que « ces preuves deviennent distinctes et lumineuses? Réfléchis- « sons avec quelle *facilité* l'on voit naître les choses, par « suite d'occasions lointaines et souvent contraires aux des- « seins des hommes, et néanmoins elles viennent s'y adapter « comme d'elles-mêmes; autant de preuves que nous fournit « la *toute-puissance*. Observons encore dans l'*ordre* des « choses humaines comme elles naissent au temps, au lieu « où elles doivent naître, comme elles sont différées quand il « convient qu'elles le soient; c'est l'ouvrage de la *sagesse* « *infinie*. Considérons, en dernier lieu, si nous pouvons con- « cevoir, dans telle occasion, dans tel lieu, dans tel temps, « quelques *bienfaits divins* qui eussent pu mieux conduire « et conserver la société humaine, au milieu des besoins et « des maux éprouvés par les hommes; voilà les preuves que « nous fournit l'*éternelle bonté* de Dieu. — Ces trois sortes « de preuves peuvent se ramener à une seule : dans toute la « série des choses possibles, notre esprit peut-il imaginer « des causes plus nombreuses, moins nombreuses, ou autres « que celles dont le monde social est résulté?... Sans doute « le lecteur éprouvera un plaisir divin en ce corps mortel, « lorsqu'il *contemplera dans l'uniformité des idées divines* « *ce monde des nations, par toute l'étendue et la variété des* « *lieux et des temps*. Ainsi, nous aurons prouvé par le fait « aux Épicuriens que leur hasard ne peut errer selon la folie « de ses caprices, et aux Stoïciens que leur chaîne éternelle « des causes à laquelle ils veulent attacher le monde, est elle-

« même suspendue à la main puissante et bienfaisante du « Dieu très grand et très bon (1). »

Dans ces pages achevées, Vico se montre en même temps novateur et disciple : disciple et continuateur éclairé de Bossuet et de Leibniz, créateur d'une théorie nouvelle, à la fois simple et profonde, noble et rationnelle. Comme Leibniz, il croit que le monde a été ordonné par Dieu de la manière la plus favorable aux intérêts réels de l'humanité; comme Bossuet, il aperçoit, au fond des actions des hommes, l'influence insensible et les vues de la Providence, qui fait servir à l'exécution de ses décrets les déterminations humaines, même les plus contraires, en apparence, à ses secrets desseins. L'homme est ainsi un instrument divin, mais à son insu, et son libre arbitre reste intact. Ce n'est, d'ailleurs, ni par voie particulière, ni par inspiration personnelle que procède, en général, la Providence : c'est par voie générale, par l'action insensible des mœurs, des usages, des législations, par les évolutions incessantes, mais lentes, de l'humanité à travers les âges, par la réalisation de ce plan divin, de cette histoire idéale qui sert et servira toujours de prototype à l'histoire réelle. Grande et généreuse doctrine, faussée, comme nous l'avons remarqué, par l'esprit de système, et ayant quelquefois le tort de subordonner les faits aux abstractions, mais la plus pure, la plus profonde que l'esprit humain eût encore enfantée! Si elle ne doit pas rester tout entière et dans toutes ses parties, elle n'en demeurera pas moins comme l'une des créations les plus remarquables et les plus nobles de la philosophie unie à la science historique.

(1) *Science nouvelle*, liv. Ier, chap. IV; *OEuvres choisies de Vico* (traduction Michelet), t. Ier, p. 404 à 410.

CHAPITRE II.

MONTESQUIEU.

Entre Vico et Montesquieu, le contraste est aussi frappant qu'entre Platon et Aristote. Dans l'étude du passé, Vico s'était surtout placé à un point de vue philosophique : Montesquieu juge en historien et en politique. Vico rapporte tous les faits historiques à une loi d'évolution constante, invariable, établie par la Providence divine ; Montesquieu étudie les faits en eux-mêmes et pour eux-mêmes, sans les rattacher à aucun plan préconçu, sans leur demander autre chose que des enseignements pratiques sur la meilleure politique à suivre et sur les institutions les mieux appropriées à chaque forme de gouvernement. Il ne se livre à aucune conjecture sur la marche du monde, ni sur les destinées de l'homme, ni sur la mesure dans laquelle le libre arbitre peut se concilier avec l'action de la Providence divine. Il fait moins la philosophie de l'histoire que celle de la législation ; mais la méthode qu'il inaugure peut également s'appliquer aux deux sciences. C'est par là qu'il nous appartient et qu'il nous intéresse ; c'est par là que, sans afficher aucune prétention au rôle de chef d'école, il rompt avec les traditions du siècle de Louis XIV et ouvre véritablement l'ère philosophique du dix-huitième siècle.

Sans doute, Montesquieu ne croit ni à la fatalité ni au hasard, et, si l'on s'en tient aux principes dont l'exposé ouvre l'*Esprit des lois,* ses théories ne semblent pas, au premier abord, s'éloigner beaucoup de celles de Bossuet, de Leibniz

et de Vico. S'il affirme que « les lois, dans la signification la « plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de « la nature des choses »; s'il ajoute que, « dans ce sens, « *tous les êtres ont leurs lois : la divinité* comme le monde « matériel, les intelligences supérieures à l'homme comme « les bêtes et l'homme lui-même (1) », il ajoute aussitôt que le système de la fatalité aveugle est une grande absurdité, « *qu'il y a une raison primitive* (2) », et que « *les lois sont « les rapports qui se trouvent entre elle et les différents « êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.* Dieu », ajoute-t-il, « a du rapport avec l'univers comme créateur et « comme conservateur; les lois selon lesquelles il a créé sont « celles selon lesquelles il conserve; il agit selon ces règles, « parce qu'il les connaît; il les connaît, parce qu'il les a « faites; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa « sagesse et sa puissance (3). »

Plus loin, Montesquieu détermine, avec une précision et une vérité admirables, les conditions dans lesquelles les lois éternelles, qui ont précédé toutes les lois humaines, peuvent s'appliquer à l'homme :

« *Il s'en faut bien* », dit-il (4), « *que le monde intelligent « soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoi- « que celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont « invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde « physique suit les siennes.* La raison en est que les êtres « particuliers intelligents sont bornés par leur nature et par « conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre côté, il est de « leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent « donc pas constamment leurs lois primitives; et celles mêmes

(1) *Esprit des lois*, liv. Ier, chap. 1er, t. Ier, p. 9.
(2) *Id., ibid.*, p. 10.
(3) *Id., ibid.*
(4) *Id., ibid.*, p. 12 et 13.

« qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours.....
« L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres « corps, gouverné par des lois invariables; comme être intel- « ligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et « change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se con- « duise ; et cependant, il est un être borné ; il est sujet à l'igno- « rance et à l'erreur comme toutes les intelligences finies; « les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore. Comme « créature sensible, il devient sujet à mille passions. Un tel « être pouvait, à tous les instants, oublier son créateur : Dieu « l'a rappelé à lui par les lois de la religion ; un tel être pou- « vait, à tous les instants, s'oublier lui-même : les philo- « sophes l'ont averti par les lois de la morale; fait pour vivre « dans la société, il y pouvait oublier les autres : les législa- « teurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et « civiles. »

Dans ce passage, Montesquieu affirme hautement la liberté morale de l'homme; mais il omet de dire, ou même d'examiner comment cette liberté peut coexister avec la prescience et la toute-puissance de Dieu. Il n'a certainement ni ignoré, ni oublié, ni dédaigné une telle question : il l'aura sans doute évitée, sinon comme étrangère au sujet qu'il traitait, du moins comme périlleuse. Mais, s'il ne l'a pas tranchée ici doctrinalement et d'une manière générale, il l'a, dans d'autres parties de son œuvre, abordée et résolue, en fait, par une série de remarques de détails. Il est, en effet, de tous les écrivains du dix-huitième siècle, celui qui a exposé le plus nettement et avec le plus de détails la théorie de l'influence des milieux et en particulier des climats. Non seulement il a fait dériver de circonstances climatériques et topographiques les diverses formes de gouvernement, mais encore il a comme classifié les nations, au point de vue du caractère, suivant une sorte de loi isothermique, dont la rigueur trop

absolue a été maintes fois signalée, même de son temps et de son vivant. Voltaire, en particulier, a fait remarquer, sous la forme plaisante et moqueuse qui lui est propre, mais avec grande raison, que les qualités militaires des peuples n'allaient pas toujours baissant avec la latitude; il a victorieusement allégué, contre le système de Montesquieu, l'exemple des Arabes et des Espagnols dans un sens, et celui des Lapons dans l'autre.

Il aurait pu relever aussi une autre erreur, non moins grave, de l'auteur de l'*Esprit des lois*. Dans sa préoccupation excessive de l'influence des milieux et surtout de l'action climatérique, Montesquieu ne se borne pas à y voir une cause d'atténuation de la responsabilité morale de l'homme; il croit qu'elles peuvent aller, dans certains cas, jusqu'à la supprimer. « Il y a », dit-il expressément, « de tels climats où le « physique a une telle force que la morale n'y peut presque « rien. Laissez un homme avec une femme : les tentations « seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle. Dans « ces pays, au lieu de préceptes, il faut des verrous (1). »

Ce n'est pas là une proposition isolée dans l'œuvre de Montesquieu. Ses trois livres sur l'action des climats s'inspirent du même esprit, tendent au même but. Aussi bien n'est-ce pas à de telles conséquences que devait logiquement conduire, malgré les commentaires dont son auteur l'a entourée, la célèbre définition qui fait des lois « les rapports *nécessaires dérivant de la nature des choses* »? Montesquieu reconnaît bien, il est vrai, que l'éducation peut, dans une certaine mesure, modifier les tendances naturelles de l'homme; mais il n'est pas douteux que, dans sa pensée, les prédispositions physiques de l'homme restent toujours dominantes. Aussi tout son ouvrage a-t-il pour objet de recher-

(1) *Esprit des lois*, liv. XVI, chap. VIII; t. II, p. 240.

cher non pas comment le législateur peut réagir contre l'action de la nature sur l'homme, mais, au contraire, comment il doit modifier les lois de manière à se conformer aux milieux où chaque société est appelée à vivre et à se développer.

Il fait un cours de politique expérimentale, non une théorie de législation abstraite et rationnelle ; encore moins essaye-t-il d'indiquer la direction suivie par l'humanité dans sa marche à travers les siècles ou de discerner le sens des révolutions qu'elle traverse et de fixer, comme l'avait fait Vico, l'ordre suivant lequel se succèdent ces grands cataclysmes humains. C'est ce qui fait son infériorité comme philosophe, et peut-être même, en un certain sens, comme historien ; c'est ce qui lui assure une réelle supériorité comme publiciste, comme auteur de théories constitutionnelles. Il n'a eu garde, comme Vico, de limiter rigoureusement à trois les formes de gouvernement que peut se donner l'homme, encore moins de prétendre leur assigner un ordre invariable de succession. S'il indique la république, la monarchie et le despotisme comme les trois systèmes gouvernementaux auxquels peuvent se rapporter la plupart des constitutions, il constate que ces types principaux subissent des modifications nombreuses et arrivent quelquefois à se confondre par une sorte de dégradation insensible. S'il reconnaît qu'en général la tyrannie est une forme dégénérée de la monarchie, il admet néanmoins que la tyrannie peut précéder la monarchie et même la république. Il n'indique pas si, dans sa pensée comme dans celle de Vico, la succession des diverses formes de gouvernement doit se continuer et se renouveler à travers les siècles, comme un cercle sans fin, ni si les peuples tombés en décadence doivent trouver, soit dans la conquête, soit dans le retour d'une nouvelle barbarie, la condition de leur régénération. Mais personne mieux que lui n'a reconnu et mis en relief les principes des divers gouvernements et les causes de leur cor-

ruption. Dans cette partie de son œuvre, abondent les traits profonds et les réflexions lumineuses. Lorsqu'il montre, par exemple, comment le principe de la démocratie se corrompt non seulement en perdant l'esprit d'égalité, mais encore en prenant l'esprit d'égalité extrême (1), « aussi éloigné », dit-il, « du véritable esprit d'égalité que le ciel est éloigné de la « terre (2) »; comment, pour cacher leur propre corruption, les démagogues corrompent le peuple (3); comment les monarchies s'affaiblissent quand elles suppriment les prérogatives des corps ou les privilèges des villes, et se perdent quand les premières dignités sont les marques de la première servitude (4); comment le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature (5); comment enfin les meilleures lois deviennent mauvaises, lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus (6), il montre une science, une pénétration, une sagacité à laquelle on a, de tout temps, rendu un juste hommage. S'il a affirmé, peut-être trop absolument, qu'« une république ne peut guère subsister sans un petit ter- « ritoire (7) », il a parfaitement saisi le lien logique qui unit la constitution républicaine au système fédératif.

Les mêmes qualités se remarquent, à un degré plus éminent encore, dans l'autre grand ouvrage de Montesquieu, dans les célèbres *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*. Nulle part il n'a plus complètement déployé les dons merveilleux de son esprit subtil et profond. Avec la sagacité du génie, il a pénétré les causes multiples

(1) *Esprit des lois*, liv. VIII, chap. II; t. Ier, p. 247.
(2) *Id., ibid.*, chap. III; t. Ier, p. 251.
(3) *Id., ibid.*, chap. II; t. Ier, p. 249.
(4) *Id., ibid.*, chap. VI et VII; t. Ier, p. 255 et 257.
(5) *Id., ibid.*, chap. X; t. Ier, p. 261.
(6) *Id., ibid.*, chap. XI; t. Ier, p. 262.
(7) *Id., ibid.*, chap. XVI; t. Ier, p. 272.

qui contribuèrent à la grandeur extraordinaire du peuple-roi et celles qui le précipitèrent dans une irrémédiable décadence ; il a surtout magistralement démontré comment les éléments en quelque sorte accessoires de la puissance romaine découlaient tous, en réalité, de cette source unique, l'esprit romain, esprit politique, opiniâtre, inflexible, qui faisait du patriotisme la première des vertus et identifiait, pour ainsi dire, chaque citoyen avec la république.

Cet admirable traité devrait être, pour ainsi dire, le bréviaire des hommes d'État et le modèle des historiens. De toutes parts y abondent ces traits brillants, lumineux, à la fois spirituels et profonds, qui sont comme la caractéristique de l'œuvre de Montesquieu et qui séduisent par la grâce de la forme, en même temps que par la puissance de la pensée ils ouvrent à l'esprit de vastes, d'immenses horizons. Non seulement tous les événements de l'histoire romaine y sont présentés sous le jour le plus vrai et dans leur enchaînement le plus logique, non seulement l'organisation politique et la jurisprudence romaines y sont analysées avec une science rare en tout temps et plus encore au siècle dernier ; mais, de toutes ces révolutions, de toutes ces institutions, il n'en est pas une que Montesquieu n'ai su rattacher à ses causes directes, et, par celles-ci, aux vérités permanentes, aux règles générales qu'il énonce sous forme de maximes et qui président au développement historique de tous les peuples. Dans cette analyse merveilleuse Montesquieu s'élève, comme historien, aussi haut que l'auteur des *Caractères* comme moraliste : il est le La Bruyère de l'histoire. C'est par là qu'il se montre vraiment l'un des maitres de la philosophie de l'histoire.

Veut-il, par exemple, expliquer la supériorité de Rome sur Carthage et sa victoire finale, malgré le génie d'Annibal, il en cherche la cause dans ce fait que la dernière de ces deux

républiques payait tout service rendu au public, tandis que, dans la première, « les emplois publics ne s'obtenaient que « par la vertu et ne donnaient d'utilité que l'honneur et une « préférence aux fatigues.

« La tyrannie d'un prince », ajoute-t-il (1), « ne met pas « un État plus près de sa ruine que l'indifférence pour le « bien commun n'y met une république. L'avantage d'un État « libre est que les revenus y sont mieux administrés; mais, « lorsqu'ils le sont plus mal, l'avantage d'un État libre est « qu'il n'y a point de favoris; mais quand cela n'est pas et « qu'au lieu des amis et des partisans du prince il faut faire « la fortune des amis et des parents de tous ceux qui ont « part au gouvernement, tout est perdu; les lois y sont élu- « dées plus dangereusement qu'elles ne sont violées par un « prince qui, étant toujours le plus grand citoyen de l'État, « a le plus d'intérêt à sa conservation. »

Une autre circonstance contribuait encore à donner l'avantage à Rome : gouvernée par un sénat qui avait toute l'autorité d'un prince, elle souffrait de divisions moins constantes, moins profondes que la démocratie carthaginoise; car « dans « une république, elles sont plus durables, parce que le mal « attaque ordinairement la puissance même qui pourrait le « guérir (2) ».

Si Rome l'a emporté sur Carthage, elle l'a dû encore à sa constance dans les revers, et cette constance même explique pourquoi Annibal eut raison, contrairement à l'opinion commune, de ne pas risquer, après la victoire de Cannes, une attaque contre Rome. « Il est vrai que d'abord la frayeur y « fut extrême; mais il n'en est pas de la consternation d'un « peuple belliqueux, qui se tourne presque toujours en cou-

(1) *Grandeur et décadence*, chap. IV. (*OEuvres complètes*, t. VII, p. 29 et 30.)

(2) *Id., ibid.*, t. VII, p. 31.

« rage, comme de celle d'une vile populace qui ne sent que « sa faiblesse (1). »

Victorieuse de Carthage, Rome eut facilement raison de tous les autres États. Les souverains des divers royaumes formés avec les débris de l'empire d'Alexandre sentirent alors, mais trop tard, quelle faute ils avaient faite en ne secondant pas Annibal dans sa lutte désespérée contre Rome. En effet, « lorsqu'on voit deux grands peuples se faire une guerre « longue et opiniâtre, c'est souvent une mauvaise politique « de penser qu'on peut demeurer spectateur tranquille; car « celui des deux peuples qui est le vainqueur entreprend « d'abord de nouvelles guerres, et une nation de soldats va « combattant contre des peuples qui ne sont que citoyens (2) ». Ce n'est pas seulement une série d'événements de l'histoire romaine que Montesquieu explique ainsi; c'est une loi de l'histoire qu'il formule, et des événements d'hier ont prouvé combien il eût été désirable qu'elle fût toujours présente d'abord à l'esprit des hommes d'État français, ensuite à celui des hommes d'État étrangers.

Cette autre maxime, au contraire, a toujours été suivie par l'Angleterre, et elle explique le succès de sa politique coloniale aussi bien que la facilité avec laquelle Rome affermissait sa domination sur les peuples qu'elle avait une fois conquis. « C'est », dit Montesquieu (3), « la folie des conquérants « de vouloir donner à tous les peuples leurs lois et leurs cou- « tumes : cela n'est bon à rien; car, dans toute sorte de gou- « vernement, on est capable d'obéir. Mais, Rome n'imposant « aucune loi générale, les peuples n'avaient point entre « eux de liaisons dangereuses; ils ne faisaient un corps que

(1) *Grandeur et décadence*, chap. IV. (*OEuvres complètes*, t. VII, p. 41.)
(2) *Id.*, chap. V. (*Ibid.*, t. VII, p. 45.)
(3) *Id.*, chap. VI. (*Ibid.*, t. VII, p. 72.)

« par une obéissance commune; et, sans être compatriotes, « ils étaient tous Romains. »

Rome déclina pourtant et finit par périr, parce que, comme tous les conquérants, elle ne sut ni se limiter ni s'arrêter. Or, « il y a de certaines bornes que la nature a données aux États « pour mortifier l'ambition des hommes (1) ». Un mal intérieur l'affaiblissait, d'ailleurs, la minait de plus en plus et devait, à la longue, amener sa perte, car, « par une maladie « éternelle des hommes, les plébéiens, qui avaient obtenu des « tribuns pour se défendre, s'en servirent pour attaquer et « enlevèrent peu à peu toutes les prérogatives des patri- « ciens (2) ». Le danger resta, cependant, relativement peu grave, tant que le peuple romain ne fut corrompu que par ses tribuns, ne leur conféra que l'autorité qu'il avait lui-même et laissa au Sénat la direction des affaires publiques et surtout de la politique extérieure; « mais, quand le peuple put « donner à ses favoris une formidable autorité au dehors, « toute la sagesse du Sénat devint inutile et la République « fut perdue. Ce qui fait que les États libres durent moins « que les autres », ajoute Montesquieu (3), « c'est que les « malheurs et les succès qui leur arrivent leur font presque « toujours perdre la liberté; au lieu que les succès et les « malheurs d'un État où le peuple est soumis confirment « également sa servitude. Une république sage ne doit rien « hasarder qui l'expose à la bonne ou à la mauvaise fortune : « le seul bien auquel elle doive aspirer, c'est à la perpétuité « de son état. »

Les lois de Rome étaient faites, d'ailleurs, pour un État limité, non pour l'empire du monde; elles étaient faites pour

(1) *Grandeur et décadence*, chap. v. (*OEuvres complètes*, t. VII, p. 53.)
(2) *Id.*, chap. VIII. (*Ibid.*, t. VII, p. 80.)
(3) *Id.*, chap. IX. (*Ibid.*, t. VII, p. 90)

aider à la conquête, non à la conservation des conquêtes : « il y a, en effet, bien de la différence entre les lois bonnes et « les lois convenables, celles qui font qu'un peuple se rend « maître des autres et celles qui maintiennent sa puissance « lorsqu'il l'a acquise (1). » Enfin, la puissance et la richesse même de Rome avaient, en corrompant les mœurs, affaibli le sentiment religieux : or, « outre que la religion est toujours « le meilleur garant que l'on puisse avoir des mœurs des « hommes, il y avait ceci de particulier chez les Romains « qu'ils mêlaient quelque sentiment religieux à l'amour « qu'ils avaient pour leur patrie (2) ».

Ainsi, « indépendamment des voies secrètes que Dieu « choisit et que Lui seul connaît (3) », tout s'enchaîne, tout s'explique dans les destinées de Rome, dans sa grandeur comme dans sa ruine. Montesquieu en tire la loi même de l'histoire : « *Ce n'est pas* », dit-il (4), « *la fortune qui « domine le monde :* on peut le demander aux Romains, qui « eurent une suite continuelle de prospérités quand ils se « gouvernèrent sur un certain plan, et une suite non inter- « rompue de revers lorsqu'ils se conduisirent sur un autre. « *Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, « qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la main- « tiennent ou la précipitent; tous les accidents sont soumis « à ces causes; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire « une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une « cause générale qui faisait que cet État devait périr par une « seule bataille. En un mot, l'allure principale entraîne avec « elle tous les accidents particuliers.* »

Montesquieu, — nous l'avons dit et nous tenons à le répé-

(1) *Grandeur et décadence*, chap. IX. (*OEuvres complètes*, t. VII, p. 95.)

(2) *Id.*, chap. X. (*Ibid.*, t. VII, p. 98.)

(3) *Id.*, chap. XVI. (*Ibid.*, t. VII, p. 164.)

(4) *Id.*, chap. XVIII. (*Ibid.*, t. VII, p. 190.)

ter, — formule ici, avec sa netteté habituelle, la règle essentielle et fondamentale qui doit présider aux recherches et aux œuvres historiques. Il n'y a pas d'histoire utile et digne de ce nom, si l'on ne sait chercher dans un événement sa cause première et remonter à l'origine, souvent lointaine, souvent cachée, des faits en apparence fortuits et incohérents que l'on voit se dérouler. Mais cette recherche des causes premières, des causes générales, ne constitue pas une philosophie de l'histoire; elle n'en fournit que les éléments. C'est à la cause des causes que la philosophie de l'histoire doit remonter; c'est à en dégager la loi, c'est à discerner la fin mystérieuse des destinées du genre humain que sert cette science ardue, mais noble et grande entre toutes. Montesquieu, on le sait, ne vise pas si haut. Il explique bien pourquoi telle révolution, telle catastrophe est survenue; il excelle à suivre, à démontrer l'enchaînement des faits historiques; mais il ne s'est pas demandé si une loi constante, si une pensée supérieure à l'homme présidait à cette succession d'événements dont il saisit le fil avec tant d'adresse et de sagacité. En présence de l'effroyable décadence de Rome, courbée sous le joug des Césars du Bas-Empire, il n'éprouve qu'un sentiment d'amère pitié, en comparant une telle fin aux efforts surhumains, aux labeurs séculaires qu'avait coûté la création de cette puissance prodigieuse, si tristement déchue. En face de Caligula, « c'est ici », s'écrie-t-il, « qu'il faut se donner le spectacle des « choses humaines. Qu'on voie dans l'histoire de Rome tant « de guerres entreprises, tant de sang répandu, tant de peuples « détruits, tant de grandes actions, tant de triomphes, tant « de politique, de sagesse, de prudence, de constance, de cou- « rage, ce projet d'envahir tout si bien formé, si bien sou- « tenu, si bien fini, à quoi aboutit-il qu'à assouvir le bonheur « de cinq ou six monstres? Quoi! ce sénat n'avait fait éva- « nouir tant de rois que pour tomber lui-même dans le plus

« bas esclavage de quelques-uns de ses plus indignes citoyens, « et s'exterminer par ses propres arrêts! On n'élève donc sa « puissance que pour la voir mieux renverser! Les hommes « ne travaillent à augmenter leur pouvoir que pour le « voir tomber contre eux-mêmes dans de plus heureuses « mains (1)! »

Cette éloquente lamentation sur le néant des choses humaines est le dernier mot de Montesquieu. Il ne donne pas d'autre conclusion à son admirable étude; il ne cherche pas si la prodigieuse action de Rome sur le monde ne rentrait pas dans l'accomplissement d'un plan supérieur, naturel ou divin. C'est par là que sa philosophie de l'histoire nous semble incomplète; car la partie essentielle de cette science, sa partie souveraine et divine, pourrions-nous dire, consiste moins à chercher la raison des faits et à offrir des leçons de politique aux hommes d'État, des leçons de sagesse aux peuples, comme l'a fait si bien Montesquieu, qu'à déterminer la marche et l'avenir de l'humanité, à faire la genèse de la civilisation, à rechercher si et comment la Providence agit sur le monde.

A ce point de vue, Montesquieu occupe une place considérable, bien que secondaire, par sa théorie de l'influence des milieux, et surtout des climats, sur les mœurs et les actions humaines. Il n'a pas découvert ce système, dont les bases avaient déjà été jetées par Aristote; mais il l'a repris et remis en lumière, sans en donner cependant la formule complète. Il a ainsi préparé l'avènement de l'une des écoles qui tiennent le plus de place dans le domaine de la science historique, au dix-huitième siècle comme de nos jours.

(1) *Grandeur et décadence*, chap. xv. (*Œuvres complètes*, t. VII, p. 151.)

CHAPITRE III.

VOLTAIRE ET J.-J. ROUSSEAU.

I

VOLTAIRE.

Parmi les philosophes du dix-huitième siècle, les plus célèbres, du moins en France, ne sont pas ceux qui ont le plus contribué aux progrès de la philosophie de l'histoire. Voltaire, à la vérité, s'est beaucoup occupé des sciences historiques, et le mot de « philosophie de l'histoire » revient assez souvent sous sa plume; mais, en réalité, son œuvre est une œuvre de critique plus que de philosophie historique. Jean-Jacques Rousseau n'a, au contraire, jamais consacré de traité spécial à la philosophie de l'histoire : il n'en a pas moins une théorie paradoxale, outrée, mais très nette et très arrêtée sur la direction que l'humanité suit dans sa marche à travers les siècles.

Les quatre volumes de l'*Essai sur les mœurs* ne renferment pas un chapitre, pas un alinéa dont on puisse conclure que Voltaire a une opinion arrêtée sur le sens des événements et du développement historique. On n'y trouve, comme dans les *Lettres philosophiques*, comme dans le *Pyrrhonisme de l'histoire*, comme dans les *Fragments sur l'histoire*, la *Défense de mon oncle* et les autres opuscules historiques de

Voltaire, qu'une longue série d'anecdotes, de traits de mœurs, de singularités de tout genre, où l'auteur a donné libre carrière à sa verve étincelante, mais presque toujours bouffonne, cynique ou impie. En fait, à quoi aboutit ce débordement d'érudition trop souvent dénuée de critique? A une raillerie universelle, cruelle, impitoyable, et, sous sa folle apparence, absolument désespérée. Voltaire raille la crédulité naïve de la plupart des historiens anciens ou modernes et dévoile les mystifications historiques dont ils ont été les victimes : c'était son droit de critique, et il en a bien usé. Voltaire dénonce les abus, les turpitudes, les crimes qui se sont cachés sous le voile de la religion; il s'élève contre la persécution et contre l'intolérance : il aurait encore raison, s'il ne lui arrivait presque constamment de décrier la foi comme l'intolérance et la religion sincère comme l'hypocrisie. Mais Voltaire ne s'en est pas tenu là. Il a été beaucoup plus loin, et, de sa plume légère, il a jeté à Dieu, au monde, à l'homme lui-même la plus effroyable malédiction. Imitateur de Lucien, avec encore plus de verve et d'esprit, continuateur de Montaigne, avec une tout autre audace, il n'est rien qu'il n'ait tourné en dérision, rien qu'il n'ait criblé de ses impitoyables sarcasmes. Dans l'histoire, ce qu'il recherche de préférence, c'est la peinture odieuse et le plus souvent ordurière des scènes qui nous font voir l'homme sous l'aspect le plus ridicule ou le plus bas. Dans la nature, il semble encore plus frappé des cataclysmes et des fléaux que de l'admirable harmonie de l'univers. Quant à ses attaques contre la Providence, contre la prescience divine et contre toutes les religions révélées, elles sont trop connues pour qu'il soit utile de les rappeler : le dieu de la nature lui-même n'échappe pas aux railleries et à la critique de Voltaire, qui lui reproche les phénomènes en apparence inutiles, les créatures difformes ou stériles, le désordre et le mal répandus dans le monde.

Au fond, la doctrine historique de Voltaire, comme sa doctrine philosophique et morale, n'est qu'un pyrrhonisme fortement imprégné de pessimisme. Par un étrange contraste, le plus spirituel de nos écrivains, le plus alerte et le plus gai des railleurs est un des ancêtres de l'école pessimiste, non seulement en France, mais dans tout le monde moderne. Son œuvre philosophique, ses essais historiques aboutissent presque tous à une thèse qui est le contre-pied de celle de Leibniz. Il bafoue sa personne avec une verve impitoyable, dans *Candide,* sous le masque du docteur Pangloss; il proteste contre la théorie de l'optimisme dans le *poème sur le désastre de Lisbonne* (1) :

« Philosophes trompés, qui criez : *Tout est bien,*
« Accourez, contemplez ces ruines affreuses...
« Direz-vous : C'est l'effet des éternelles lois,
« Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix?...
« Éléments, animaux, humains, tout est en guerre.
« Il le faut avouer, le mal est sur la terre :
« Son principe secret ne nous est point connu.
« De l'auteur de tout bien le mal est-il venu?
« Est-ce le noir Typhon, le barbare Arimane,
« Dont la loi tyrannique à souffrir nous condamne?
« Mon esprit n'admet point ces monstres odieux
« Dont le monde en tremblant fit autrefois des dieux.
« Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
« Qui prodigua ses biens à ses enfants qu'il aime,
« Et qui versa sur eux les maux à pleines mains?
« Quel œil peut pénétrer dans ses profonds desseins?
« De l'Être tout parfait le mal ne pouvait naître;
« Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître;
« Il existe pourtant...
« Ou l'homme est né coupable, et Dieu punit sa race,
« Ou ce maître absolu de l'être et de l'espace,
« Sans courroux, sans pitié, tranquille, indifférent,
« De ses premiers décrets suit l'éternel torrent;

(1) Ce poème a comme sous-titre ces mots caractéristiques : « *Un examen de cet axiome : tout est bien.* »

« Ou la matière informe, à son maître rebelle,
« Porte en soi des défauts *nécessaires* comme elle ;
« Ou bien Dieu nous éprouve, et ce séjour mortel
« N'est qu'un passage étroit vers un monde éternel.
« Nous essuyons ici des douleurs passagères :
« Le trépas est un bien qui finit nos misères.
« Mais, quand nous sortirons de ce passage affreux,
« Qui de nous prétendra mériter d'être heureux?
« Quelque parti qu'on prenne, on doit frémir, sans doute ;
« Il n'est rien qu'on connaisse, et rien qu'on ne redoute...
« Leibniz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles,
« Dans le mieux ordonné des univers possibles,
« Un désordre éternel, un chaos de malheurs
« Mêle à nos vains plaisirs de réelles douleurs ;
« Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable,
« Subit également ce mal inévitable.
« Je ne conçois pas plus comment tout serait bien :
« Je suis comme un docteur ; hélas! je ne sais rien. »

Le scepticisme absolu, le « que sais-je? » de Montaigne, sous une forme plus philosophique et plus raffinée encore : tel serait donc le dernier mot du système de Voltaire. Il corrige pourtant et redresse, pour ainsi dire, cette lamentable conclusion, en reportant son espérance, bien faible et bien vague, il est vrai, sur la vie future :

« Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir ;
« Le présent est affreux, s'il n'est point d'avenir,
« Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.
« *Un jour, tout sera bien :* voilà notre espérance.
« *Tout est bien aujourd'hui :* voilà l'illusion. »

Quel sera ce jour où « tout sera bien » ? Voltaire entend-il par là le point de départ de la vie future qui s'ouvrira, pour chaque homme, après la mort ? Veut-il parler de ce jour lointain et incertain où l'humanité peu à peu régénérée touchera au terme de la perfectibilité et du bonheur ? Si la première explication est la vraie, Voltaire ne fait que déplacer la question

et envisager l'avenir de l'âme humaine après la mort, au lieu des destinées du genre humain sur cette terre : tout en admettant que chacun de nous doit trouver, quelque jour, la félicité au delà du tombeau, il ne croit pas que l'humanité puisse améliorer ici-bas sa condition, il la condamne à tourner éternellement dans ce cercle de souffrances et de folies, de misères et de crimes dont il a tracé l'effrayant tableau : conclusion décevante et peu logique qui ne nous donne peut-être qu'une partie de son opinion et que la prudence l'empêchait de compléter. Si, au contraire, Voltaire, tout en trouvant lamentable l'état actuel de l'humanité, la juge perfectible et espère qu'elle arrivera un jour, même ici-bas, au bonheur, on comprend moins ses attaques contre Leibniz, dont, au fond, il partage l'opinion, non pour le présent, mais pour l'avenir. Il est, d'ailleurs, à peine besoin de faire remarquer que Voltaire force la doctrine de Leibniz, comme pour mieux se donner le facile plaisir de la réfuter et de la bafouer. Leibniz n'a jamais dit que le bien absolu régnât sur la terre; il a, au contraire, toujours reconnu l'existence du mal, qu'il serait, au surplus, difficile de nier, et il en a fait remonter la responsabilité à l'imperfection même de la créature. Il a seulement soutenu, d'une part, qu'étant données la bonté et la puissance infinies de Dieu, le monde sorti de ses mains est nécessairement « *le meilleur possible* » dans les conditions où il devait exister, et, d'autre part, que, dans le monde, la somme du bien l'emporte sur celle du mal. Ces deux conclusions, l'une de logique, l'autre d'expérience, semblent difficilement réfutables, et, dans tous les cas, ce n'est pas le perpétuel sarcasme de *Candide* ou le *poème sur le désastre de Lisbonne* qui a pu les ébranler.

Leibniz n'est pas le seul adversaire de Voltaire sur le terrain de la philosophie de l'histoire. Bossuet n'est pas davantage épargné, bien que Voltaire se garde de l'attaquer ouver-

tement et le plaisante sous le couvert de Rollin. Dans l'article *Histoire* du *Dictionnaire philosophique,* voici, en effet, comment il tourne en ridicule le plan et l'idée maîtresse du *Discours sur l'histoire universelle :*

« Ce que j'admire le plus », dit-il (1), « dans *nos compi-* « *lateurs modernes,* c'est la sagesse et la bonne foi avec « laquelle ils nous prouvent que tout ce qui arriva autrefois « dans les grands empires du monde n'arriva que pour in- « struire les habitants de la Palestine. Si les rois de Babylone, « dans leurs conquêtes, tombent en passant sur le peuple « hébreu, c'est uniquement pour corriger ce peuple de ses « péchés. Si le roi qu'on a nommé Cyrus se rend maître de « Babylone, c'est pour donner à quelques Juifs la permission « d'aller chez eux. Si Alexandre est vainqueur de Darius, « c'est pour établir des fripiers juifs dans Alexandrie. Quand « les Romains joignent la Syrie à leur vaste domination et « englobent le petit pays de la Judée dans leur empire, c'est « encore pour instruire les Juifs; les Arabes et les Turcs ne « sont venus que pour corriger ce peuple aimable. Il faut « avouer qu'il a eu une excellente éducation; jamais on n'eut « tant de précepteurs; et voilà comment l'histoire est utile. »

Ici encore, Voltaire défigure comme à plaisir, pour mieux la réfuter, l'opinion de ses contradicteurs. Présentée comme elle l'est par lui, la thèse de Bossuet et des autres historiens ecclésiastiques devient insoutenable et ridicule; mais Voltaire omet de dire, ce que chacun sait, qu'aux yeux de Bossuet, le peuple juif n'a été conduit à travers l'histoire comme par la main de Dieu que pour donner naissance au Messie et préparer l'avènement du christianisme, fait dont personne ne saurait contester, au point de vue purement humain, l'incalculable portée. Cette explication, plus théologique qu'his-

(1) *OEuvres complètes,* t. XXXIII, p. 364.

torique, peut, sans doute, être contredite; mais elle est assurément respectable, et elle mérite, au lieu de sarcasmes, une discussion sérieuse. Enfin, Voltaire en connaissait-il une autre pour rendre raison des destinées singulières et de l'étrange pérennité du peuple juif? Et, s'il n'en cherche pas, s'il n'en donne pas, que fait-il, sinon repousser l'intervention de la Providence dans les choses humaines pour les livrer au hasard, et à un hasard malfaisant? Qui pourrait prouver, au surplus, que telle n'est pas, au fond, la doctrine de Voltaire?

Cette tendance, fausse et funeste, doit, à notre avis, faire repousser ses théories; mais il n'en faut pas conclure que tout, dans son œuvre historique, soit à condamner ou à dédaigner. C'est comme critique qu'il a servi la cause et les intérêts véritables de l'histoire. En exerçant son esprit sceptique et mordant sur les légendes, sur les traditions mensongères, sur les préjugés populaires, en raillant la crédulité facile, les généralisations trop promptes, les conclusions excessives ou systématiques des historiens anciens ou modernes, en s'armant d'un pyrrhonisme souvent exagéré, mais utile, contre tous les faits non prouvés, contre toutes les assertions gratuites, il a donné la règle, fixé la loi de la véritable critique historique. On doit reconnaître qu'il s'y est fort peu conformé lui-même, quand il a tenu, à son tour, la plume comme historien; mais sa critique n'en a pas moins porté ses fruits. En continuant avec plus d'éclat l'œuvre de Bayle, il a achevé de préparer la transformation des méthodes historiques et ouvert la voie aux historiens si scrupuleux, si défiants des autres et d'eux-mêmes, qui ont illustré notre siècle. Il a, par là, contribué, d'une manière indirecte, aux progrès de la philosophie de l'histoire qui a besoin, avant tout, de pouvoir s'appuyer sur des faits attentivement discutés et contrôlés avec un soin minutieux.

II

J.-J. ROUSSEAU.

Tout autre est la méthode de Jean-Jacques Rousseau. Ses qualités, ses défauts sont, comme on l'a déjà fait remarquer, directement opposés à ceux de Voltaire. Ce dernier est le philosophe des faits; Jean-Jacques est le philosophe de la théorie. Voltaire a sérieusement affaibli l'idée religieuse en la combattant; Jean-Jacques n'a cessé de la défendre et de la compromettre par sa défense même. Il faut rendre au philosophe genevois cette justice, qu'il n'a jamais contesté la Providence, ni la bonté divine; il lui est même arrivé de les défendre, on sait avec quel éclat, contre Voltaire. En ce sens, il semble optimiste; mais ce n'est encore là qu'une apparence; car, autant il proclame l'éternelle sagesse, l'infinie bonté de la nature et de son créateur, autant il se plaît à mettre à nu, d'une main impitoyable, toutes les faiblesses, toutes les absurdités, toutes les hontes de la nature humaine, à commencer par les siennes. On connaît son axiome fameux: « Tout est « bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégé- « nère entre les mains de l'homme. » Le reste de sa doctrine découle, avec une logique qui n'est que trop rigoureuse, de cette proposition absolue et fondamentale. Ainsi, l'état de nature, — cet état théorique que personne n'a jamais vu réalisé et qui est sorti tout entier de l'imagination de Rousseau, — cet état de nature fut l'état idéal, l'âge d'or, l'époque du bonheur universel, de la paix perpétuelle, et l'humanité souffrira tant qu'elle n'y sera pas revenue. D'après le même principe, l'établissement de la propriété individuelle a été la première cause d'inégalité et, par là même, de malheur parmi les

hommes; les arts, les sciences ont corrompu les mœurs, affaibli les caractères, énervé les corps, donné aux passions humaines des armes redoutables et déchaîné le mal sur la terre : c'est à la sainte ignorance, à la simple et rude vertu des temps primitifs, au communisme de l'état de nature que nous devons remonter. Il faut refondre la société factice et mal ordonnée au sein de laquelle nous vivons. Nous le pouvons d'autant mieux, nous en avons d'autant plus le droit que cette société ne tire nullement, comme on l'a prétendu, son origine des desseins de la Providence et d'une sorte de droit divin. Avec beaucoup de force et de justesse, Rousseau maintient, dans son *Contrat social,* suivant l'opinion de Bodin et contre toute l'école absolutiste, que la société primitive et fondamentale est la famille. Il est vrai qu'il exagère aussitôt la portée de cette assertion, en ajoutant que « *la seule* « *société naturelle est celle de la famille* ». Il conteste ainsi, contre la raison et contre l'évidence, que les autres sociétés, la société civile, la société politique et la société religieuse, aient aussi leur fondement dans une tendance, dans un instinct que Dieu a mis au cœur de l'homme et qui donne à toute société, à tout gouvernement, à toute religion un point de départ naturel et un caractère presque divin par son origine. Pour lui, toute société est exclusivement une œuvre arbitraire et volontaire, née de l'assentiment des hommes, issue de ce contrat spécial et chimérique qu'il appelle *contrat social,* pouvant, dès lors, être non seulement modifiée de fond en comble, mais dissoute par un concours de volontés contraire à celui qui l'a constituée.

Il y a là, — bien que Rousseau n'entre pas dans les détails et ne s'arrête guère aux faits historiques, — il y a là toute une philosophie de l'histoire. On peut en résumer le principe en deux mots : c'est l'optimisme appliqué à l'ordre naturel et providentiel, le pessimisme appliqué aux choses

humaines et aux faits sociaux. Pour parler plus exactement, ce n'est encore que le pessimisme pur et simple; car qui ne voit le vice et la contradiction du système de Rousseau? « Tout est bien », dit-il, « sortant des mains de l'Auteur des « choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. » L'antithèse paraît absolue; mais, en y regardant de plus près, quelle confusion elle cache! Si tout dégénère entre les mains de l'homme, c'est que l'homme est une force malfaisante, c'est qu'il participe de la nature du mal, non de celle du bien; mais l'homme ne sort-il pas, comme le reste de l'univers, des mains de l'Auteur des choses? Il y a donc, en ce monde, une créature que le Créateur a exclue de la loi du bien; tout n'est donc pas bien, sortant des mains de l'Auteur des choses. Bien plus, si l'on considère le rang prépondérant que l'homme occupe dans la chaîne des êtres, la place qu'il tient dans la nature, l'influence immense et toujours croissante qu'il exerce sur elle, comment ne pas arriver à cette conclusion que, par l'homme, c'est le mal que l'Auteur des choses a fait ou laissé régner ici-bas? Dans tous les cas, comment ne pas admettre que, dans l'histoire où l'homme agit seul, c'est le mal qui domine et doit dominer de plus en plus?

Ainsi, par une voie détournée, le système de Rousseau conduit, dans le domaine de la philosophie de l'histoire, à une doctrine aussi pessimiste, aussi désespérante que celle de Voltaire. Nous ne nous arrêterons pas à signaler l'erreur sur laquelle il repose : elle a été maintes fois démontrée par la discussion; elle l'a été, mieux encore peut-être, par l'insuccès lamentable des tentatives qui ont été faites, depuis un siècle, pour réaliser le retour à l'état de nature. Il suffit d'avoir indiqué ici l'idée sur laquelle est basé le système de Rousseau, le point de vue sous lequel Jean-Jacques considère et l'histoire et la vie présente de l'humanité. Sans doute, il avait raison de se sentir choqué par les ridicules et les vices de la

société corrompue au sein de laquelle il vivait; on comprend qu'il se soit élevé contre son organisation factice, contre sa division arbitraire en castes inégales, contre son égoïsme âpre et violent que cachaient mal ses prétentions à la philosophie et à la sensibilité. En prêchant le retour à la nature aux contemporains de madame de Pompadour, de Dorat et de Thomas, Rousseau obéissait à une inspiration honnête, raisonnable, et, sur plus d'un point, il a rendu service en provoquant, dans le monde des boudoirs et des *petites-maisons*, une réaction salutaire. De même, qui pourrait prétendre qu'au point de vue historique comme au point de vue philosophique, il se soit trompé en signalant un contraste affligeant entre l'harmonie de la nature et le désordre moral de l'humanité? Ce vice originaire de notre race n'est nié que par les aveugles. Nous en trouvons l'affirmation dans la plupart des systèmes philosophiques, dans toutes les religions, et le christianisme, comme le judaïsme, en a fait la base même de sa doctrine. Seulement, le christianisme n'a pas, comme Rousseau, calomnié l'homme, en croyant que la pente de sa nature l'entraîne *toujours* au mal; il n'a pas non plus calomnié Dieu, en supposant que l'Être infiniment puissant et bon, l'Auteur et l'Ordonnateur suprême, a laissé la plus belle de ses créatures se perdre dans l'abîme du libre arbitre et tomber de plus en plus dans le crime et le malheur, sans lui tendre une main secourable, sans la soutenir et l'aider, sans la diriger vers des destinées plus hautes, dans la voie du progrès. En suivant un principe contraire, en faisant de l'histoire le perpétuel témoignage d'une démoralisation invincible et croissante, Rousseau n'a pas été seulement contre la raison et contre la conscience; il a encore contredit les faits. Toutes les découvertes accumulées depuis un siècle ont démenti son hypothèse, vraiment enfantine, de l'état de nature; elles ont prouvé, au contraire, que, partout où l'homme se

trouve encore rapproché de cet état primitif, sa situation est lamentable, sa dégradation absolue, sa moralité nulle. Il est à l'état de guerre perpétuelle, il est presque réduit à la vie animale de la brute. Rousseau s'est donc trompé, quand il a exalté l'état de nature et maudit les sociétés modernes : la civilisation n'est pas un fléau, le progrès n'est pas un vain mot, la science n'est pas une illusion, l'histoire n'est pas le long récit de la dégénérescence humaine.

CHAPITRE IV.

TURGOT.

Ce n'est peut-être pas du camp religieux et chrétien que se sont élevées les plus vives protestations contre les désolantes doctrines professées, en matière de philosophie de l'histoire, par Voltaire et J.-J. Rousseau. C'est d'un philosophe, et d'un philosophe français, qu'est venue la réfutation, réfutation indirecte, modérée sans doute, mais formelle. Ce philosophe n'est autre que le premier des économistes français et l'un de nos plus grands hommes d'État, Turgot. Dans une série d'opuscules datant de sa jeunesse (1), il a jeté, de main de maître, les bases d'une nouvelle philosophie de l'histoire, où il tient compte à la fois et des faits historiques et de la constitution morale de l'homme.

Le plan que Turgot s'était tracé était fort vaste. Il comprenait à la fois un traité de géographie politique, une nouvelle

(1) *Discours en Sorbonne. — Premier discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain; — Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain; — Géographie politique; idées générales; — Esquisse d'un plan de géographie politique; — Plan de deux discours sur l'histoire universelle; idées de l'introduction; — Plan du premier discours sur la formation du gouvernement et le mélange des nations; — Plan du second discours, dont l'objet sera le progrès de l'esprit humain; — Autre plan de discours, sur les progrès et les diverses époques de la décadence des sciences et des arts; — Pensées et fragments qui avaient été jetés sur le papier pour être employés dans un des trois ouvrages sur l'histoire universelle ou sur les progrès et la décadence des sciences et des arts.* Tous ces opuscules datent de 1750. (*OEuvres complètes de Turgot,* t. II.)

histoire universelle, c'est-à-dire un récit des faits et un tableau des institutions qu'aurait couronné, comme une sorte d'histoire de la civilisation, une étude sur les progrès successifs de l'esprit humain. Ainsi, après avoir décrit la scène du drame de nos destinées, Turgot y aurait introduit l'acteur éternel, c'est-à-dire l'homme ; il en aurait tour à tour raconté les actes et analysé les idées. C'était reprendre, en les agrandissant, l'œuvre de Bossuet et celle de Montesquieu ; c'était devancer les vastes études de Herder et de Condorcet. Nous ne suivrons pas Turgot dans les détails de ce plan gigantesque. Aussi bien n'a-t-il fait que l'ébaucher sans le compléter. Son *Esquisse de géographie politique,* comme ses deux *Plans de discours sur l'histoire universelle,* ne sont, à vrai dire, que des recueils de notes, où abondent les aperçus ingénieux, les vues profondes, parfois les mots prophétiques (1), mais qui ne renferment ni corps de doctrine, ni système philosophique. Pour en trouver un, il faut consulter les deux discours prononcés, en Sorbonne, par Turgot, l'un *sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain,* l'autre *sur les progrès successifs de l'esprit humain.* Moins riches peut-être que les notes de Turgot en pensées brillantes ou fortes, ils sont plus suivis et plus achevés ; ils ont surtout, au point de vue spécial qui nous occupe, le précieux avantage de nous offrir un exposé suffisamment complet des idées de Turgot sur la philosophie de l'histoire et sur les destinées de l'humanité. Conciliante, élevée, libérale, la théorie de Turgot est celle de l'évolution, non pas de l'évolution au sens moderne du mot, mais avec la signification particulière qu'il lui donne, c'est-à-dire d'un

(1) En voici un exemple : « Les colonies sont comme les fruits qui ne « tiennent à l'arbre que jusqu'à leur maturité : devenues suffisantes à elles-« mêmes, elles font ce que fit Carthage, *ce que fera un jour l'Amérique.* » (*OEuvres,* t. II, p. 602.)

progrès lent, continu, du genre humain à travers les siècles. Turgot refuse de s'associer aux conclusions décourageantes de Bayle et de Voltaire. En dépit de leurs railleries contre l'optimisme, il est optimiste. Il ne s'en attribue pas le titre, et il ne développe pas, comme Leibniz, la théorie philosophie et morale de l'optimisme ; mais il n'en croit pas moins à la marche en avant de l'humanité : « L'intérêt », dit-il, « l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la « scène du monde, inondent la terre de sang; et, au milieu « de leurs ravages, les mœurs s'adoucissent, l'esprit humain « s'éclaire, les nations isolées se rapprochent les unes des « autres, le commerce et la politique réunissent enfin toutes « les parties du globe, et la masse totale du genre humain, « par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de « maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, vers une per- « fection plus grande (1)... Ainsi que les tempêtes qui ont agité « les flots de la mer, les maux inséparables des révolutions « disparaissent : le bien reste, et l'humanité se perfectionne. « Au milieu de cette combinaison variée d'éléments tantôt « favorables, tantôt contraires, dont l'action opposée doit, à « la longue, s'entre-détruire, le génie que la *nature*, en le « distribuant à quelques hommes, a cependant répandu sur la « masse totale à des distances égales à peu près, agit sans « cesse, et, par degrés, ses effets deviennent sensibles (2)... « Une combinaison continuelle des progrès de l'homme avec « les passions et avec les événements qu'elles ont produits, « forme l'histoire du genre humain, où chaque homme n'est « plus qu'une partie d'un tout immense, qui a, comme lui, « son enfance et ses progrès (3)... Les ambitieux eux-mêmes,

(1) *Discours en Sorbonne, sur les progrès successifs de l'esprit humain*, prononcé le 11 décembre 1750. (*OEuvres complètes*, t. II, p. 598.)

(2) *Id., ibid.*, p. 600.

(3) *Plan de discours sur l'histoire universelle.* (*OEuvres complètes*, t. II, p. 627.)

« en formant les grandes nations, ont contribué aux vues de « la Providence, au progrès des lumières et, par suite, à l'ac« croissement du bonheur du genre humain, qui ne les occu« pait pas du tout. Leurs passions, leurs fureurs mêmes les « ont conduits, sans qu'ils sussent où ils allaient. Je crois « voir une armée immense dont un vaste génie dirige tous « les mouvements. A la vue des signaux militaires, au bruit « tumultueux des trompettes et des tambours, les escadrons « entiers s'ébranlent, les chevaux mêmes sont remplis d'un « feu qui n'a aucun but, chaque partie fait sa route à travers « les obstacles sans connaître ce qui en peut résulter; le chef « seul voit l'effet de tant de marches combinées : ainsi, les « passions ont multiplié les idées, étendu les connaissances, « perfectionné les esprits, au défaut de la raison dont le jour « n'était pas venu, et qui eût été moins puissante si elle eût « régné plus tôt (1)... C'est ainsi que, par des alternatives « d'agitation et de calme, de biens et de maux, la masse « totale du genre humain a marché sans cesse vers sa per« fection (2). »

Nous ne multiplierons pas ces citations. Les passages qui précèdent suffisent pour prouver dans quel esprit large, respectueux de la Providence et sagement optimiste Turgot considérait l'histoire et l'humanité. Il ne prétend pas que tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles; mais, en constatant l'existence du mal, il en accepte l'explication et la justification théologiques. A ses yeux, les crimes ne portent point atteinte à la Providence. Ils sont les crimes de l'homme : ceux qui les ont commis n'ont pas été heureux, car il n'y a pas de bonheur dans les passions coupables. Ceux qui ont courageusement résisté à ces passions ont trouvé dans

(1) *Plan de discours sur l'histoire universelle.* (*Œuvres complètes*, t. II, p. 632.)
(2) *Id.*, *ibid.*, p. 633.

leur conscience une première récompense. La lutte des uns et des autres a augmenté les lumières et les talents de tous. « L'univers, ainsi envisagé en grand, dans tout l'enchaîne-« ment, dans toute l'étendue de ses progrès, est le spectacle « le plus glorieux à la sagesse qui y préside (1). »

Le progrès constant, le perfectionnement du genre humain est, aux yeux de Turgot, un fait indéniable. Il ne prononce pas, il est vrai, le mot de perfectibilité indéfinie; mais, si l'expression même ne se trouve pas dans ses œuvres, l'idée y est très certainement contenue, car un progrès qui ne cesse de se poursuivre de siècle en siècle sans qu'on lui assigne de terme est, en réalité, un progrès indéfini. C'est Condorcet qui, s'emparant de l'idée de Turgot après lui en avoir reporté l'honneur, formulera et exposera la doctrine de la perfectibilité indéfinie. Nous la discuterons, le moment venu : il suffit, quant à présent, d'en avoir recueilli le premier germe et la première expression dans les œuvres de jeunesse de Turgot.

Pour soutenir pareille opinion en face de Voltaire, il fallait un certain courage, un certain dédain de l'opinion dominante. Ce n'est pas, du reste, le seul point sur lequel les opuscules de Turgot nous le montrent en contradiction directe avec les souverains littéraires du dix-huitième siècle : il ne craint pas, par exemple, de reconnaître que « le christia-« nisme a étendu la sphère des bienfaits de Dieu sur toute la « terre (2) » ; il contredit Montesquieu à propos du prétendu excès de population des pays du nord, ainsi qu'au sujet de l'influence des climats (3), et il soutient, avec beaucoup de raison, que « les causes physiques n'agissant que sur les prin-« cipes cachés qui servent à former notre esprit et notre carac-

(1) *Plan de discours sur l'histoire universelle.* (*OEuvres*, t. II, p. 633.)
(2) *Géographie politique.* (*OEuvres complètes*, t. II, p. 622.)
(3) *Id., ibid.*, p. 623 et 646.

« tère, et non sur les résultats que seuls nous voyons, nous « n'avons droit d'évaluer leur influence qu'après avoir épuisé « celle des causes morales et nous être assurés que les faits « sont absolument inexplicables par celles-ci, dont nous sen- « tons le principe, dont nous pouvons suivre la marche au « fond de notre cœur (1) ».

Cette phrase, jetée au milieu du traité de Turgot, nous a paru mériter d'être mise en relief. Elle contient le meilleur, le plus sage et le plus utile correctif de toutes les exagérations dont a été l'occasion non seulement l'influence des climats, mais encore celle de toutes les circonstances extérieures. On peut la considérer comme l'expression d'une loi de la science historique, comme l'un des principes les plus sûrs de la philosophie de l'histoire. C'est à Turgot que revient encore, si nous ne nous trompons, l'honneur de l'avoir formulée le premier. Il est, dès lors, d'autant plus regrettable qu'il ait laissé ses plans de discours et ses esquisses à l'état d'ébauches et d'essais juvéniles. Nous aurions eu probablement en lui l'un des maîtres de la philosophie historique, tandis qu'il est seulement un remarquable adepte de cette science.

(1) *Plan de discours sur l'histoire universelle.* (*OEuvres complètes*, t. II, p. 647.)

CHAPITRE V.

HERDER.

I

Le livre de Herder sur la philosophie de l'histoire (1) est aujourd'hui bien oublié. Quoique traduit par Edgar Quinet et revêtu de toute la magie de son style enchanteur, il est à peine connu du public français. Il mériterait cependant de l'être. Parmi les ouvrages de philosophie historique, il en est peu de plus profonds, de plus complets, de plus attrayants. Écrit dans les dernières années du dix-huitième siècle, mais à la veille des catastrophes révolutionnaires, il résume en lui tout ce qu'il y eut de généreux, d'élevé, de chimérique même dans les tendances de cette grande époque, sans aucune trace de cet esprit destructeur, de cette intolérance étroite et de cette violence philosophique qui, plus tard, dans l'ardeur de la mêlée politique, devaient déparer les plus brillants essais, les plus nobles conceptions. Composé en Allemagne, à l'époque, hélas! bien éloignée de nous, où ce grand pays se passionnait pour la justice et la morale absolues, il porte bien la marque de l'esprit germanique : il n'en a pu secouer certains préjugés tenaces, dont nous signalerons la trace au passage; il n'a pas

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.* Traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Paris, Levrault, 1827. 3 vol. in-8°.

su toujours en éviter le vague et la prolixité; mais il en a le sérieux et l'élévation, la puissance et la profondeur. Enfin, si le génie de Herder est, avant tout, profondément germanique, sa science est cosmopolite; il a profondément étudié tout ce qui a été écrit avant lui sur la philosophie de l'histoire; il s'est, en quelque sorte, assimilé ce que contiennent de meilleur les systèmes du dix-septième siècle comme ceux du dix-huitième, et, à son insu peut-être, il le reproduit et se l'approprie.

Le plan de son œuvre est immense. Il prétend, tout à la fois, esquisser une histoire universelle, comme Bossuet; tracer, comme Vico, les lois de son développement; étudier, comme Montesquieu, l'influence des milieux sur l'homme; enfin indiquer, avec Leibniz, le sens et la direction de la marche de l'humanité à travers les siècles. Mais, au lieu de se borner à examiner, comme l'auteur de l'*Esprit des lois*, dans quelle mesure le climat, la constitution du sol et les autres circonstances extérieures ont pu agir sur le caractère et sur les destinées de chaque peuple, il reprend la question de plus haut. C'est à l'humanité tout entière, à l'homme lui-même qu'il applique ce système. « Si nous voulons, dit-il, « établir une philosophie de l'histoire de notre espèce, rejetons aussi loin que possible toutes ces manières étroites de « penser, tirées de la constitution d'une seule contrée de la « terre, toutes ces doctrines d'une école spéciale. Considérons « comme le but de la nature, non pas ce que l'homme est « parmi nous, ni ce qu'il devrait être, selon les idées de « quelques rêveurs, mais ce qu'il est sur la terre en général « et, en même temps, dans chaque pays en particulier, ou ce « qu'il peut devenir dans la main de la nature, par l'extrême « variété des circonstances... Les avantages et les désavantages, les biens et les maux, aussi bien que tous les genres « de jouissance et de bonheur, l'attendent en tous lieux, et il

« est ce que le font être les circonstances et les conditions « que le jour ramène avec lui (1). » Herder cherche donc à montrer comment l'apparition de l'homme sur cette terre était préparée par tous les phénomènes cosmiques qui l'ont précédée, comment les destinées et les voies de l'humanité étaient, en quelque sorte, tracées d'avance en caractères divins sur la surface du globe, comment, enfin, placé par sa constitution physique et morale au centre de la création, au sommet de l'échelle ininterrompue des êtres matériels, mais à l'extrémité inférieure de la hiérarchie des purs esprits, l'homme était organisé en vue de cette œuvre immense que le Dieu de la Bible lui a confiée : « Remplir « la terre, la dompter, la disposer dans l'ordre et dans la « justice. »

C'est par cet aperçu vaste et hardi que s'ouvre le livre de Herder. Non moins fermement que Leibniz, il croit que tout se tient dans la nature, qu'il n'y a ni vide dans son sein maternel, ni solution de continuité dans la chaîne des créatures. Pour lui, rien n'est en dehors du tout, rien n'est étranger à rien : nul être n'est soustrait à l'action de l'ensemble des choses, comme nul être n'est sans action sur l'universalité des êtres. Si le moindre atome ressent l'influence des millions de soleils au milieu desquels gravite notre globe, le moindre atome a son rôle et son action sur l'immensité des êtres dans le temps et dans l'espace. Cette idée, soupçonnée par les anciens et par la philosophie scolastique, et si nettement indiquée par Leibniz, est le fondement même du système de Herder. Il y revient sans cesse; il la développe avec une puissance de conviction, une variété d'images et un bonheur d'expressions vraiment remarquables. « La chaîne « incommensurable descend », dit-il, « depuis le Créateur jus-

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. Ier, chap. IV; t. Ier, p. 24.

« qu'au germe d'un grain de sable (1)... Dans une perspec-
« tive éloignée, on peut apercevoir le rayon prolongé à l'in-
« fini, tendre à un seul et même centre (2)... Toute créature
« est un numérateur du grand dénominateur, qui est la
« nature même : l'homme lui-même n'est qu'une fraction
« du tout (3)... Tout se lie dans la nature; un état en pro-
« voque et en prépare un autre (4)... Des lois les plus
« simples, comme des formes les plus grossières, la nature
« s'élève aux plus complètes, aux plus savantes et aux plus
« délicates; et, si nous avions un sens pour apercevoir les
« formes primitives et les premiers germes des choses, peut-
« être découvririons-nous, dans le plus petit point, la série
« progressive de toute la création (5)... Pour la nature, qui
« se suffit en entier à elle-même, le grain de sable n'est pas
« de moindre grandeur qu'un tout incommensurable; elle
« détermine les points de l'espace et de l'existence où des
« mondes seront formés, et, dans chacun de ces points, elle
« est comme un tout dans la plénitude indivisible de ses pou-
« voirs, de sa sagesse et de sa bonté, comme s'il n'existait
« pas un autre point de la création, pas un autre atome ter-
« restre (6). »

Moins que toute autre créature, l'homme échappe à cette loi. Qui veut le comprendre doit donc commencer par jeter les regards sur la planète qui lui sert de demeure et sur l'univers qui l'entoure. Aussi l'histoire de l'humanité que nous a laissée Herder débute-t-elle presque comme un traité d'astronomie ou comme un livre d'histoire naturelle. Avant

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. II, chap. Ier; t. Ier, p. 60.

(2) *Id.*, liv. II, chap. IV; t. Ier, p. 94.

(3) *Id.*, liv. III, chap. V; t. Ier, p. 150.

(4) *Id.*, liv. V, chap. VI; t. Ier, p. 293.

(5) *Id.*, liv. II, chap. Ier; t. Ier, p. 61.

(6) *Id.*, liv. Ier, chap. Ier; t. Ier, p. 3.

de faire paraître l'acteur éternel, c'est-à-dire l'homme, sur la scène grandiose et magnifique où va se dérouler le drame de ses destinées, il nous introduit sur cette scène elle-même et nous en fait admirer les dispositions. « *Si notre philo-* « *sophie de l'histoire de l'homme veut, en quelque manière,* « *mériter son nom, il faut* », dit-il au début même de son ouvrage (1), « *il faut qu'elle commence par le ciel.* » Partant de ce principe, il nous montre la terre occupant, dans le système solaire, une position moyenne, moyenne par sa grandeur, par la durée de ses révolutions et par son éloignement du soleil; amenée peu à peu par une série de transformations lentes ou violentes à sa configuration, à son existence actuelles; dotée, par suite de son inclinaison sur son axe, de l'alternance des saisons et de la variété des climats; enveloppée d'une atmosphère qui contient la plupart des principes de la vie et de la mort, « coopère par son action aux déter- « minations inintelligentes de toutes les créatures de la terre « et partage avec le soleil le gouvernement de ce globe qu'elle « créa autrefois (2) »; enfin, entourée d'autres corps célestes, dont l'influence, bien qu'encore mal définie, n'en est pas moins possible et probable. Ainsi, conclut Herder (3), « puis- « que l'air et la température ont une si grande influence sur « nous et sur toute la terre, selon toute apparence, ce fut « tantôt une étincelle électrique qui brilla plus pure dans « tel homme; tantôt une partie de matière inflammable plus « fortement comprimée; ici, une masse plus froide et plus « intense; là, une essence douce, molle et expansive : voilà « ce qui détermina et produisit les plus grandes époques et « les plus importantes révolutions du genre humain. L'œil,

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. Ier, chap. Ier, p. 1.
(2) *Id.*, liv. Ier, chap. V; t. Ier, p. 29.
(3) *Id.*, *ibid.*, p. 34.

« partout présent, qui voit cette argile se combiner suivant « les lois éternelles, peut seul, dans ce chaos de pouvoirs « physiques, marquer à chaque atome élémentaire, à chaque « étincelle qui s'échappe, à chaque rayon de l'espace éthéré, « sa place, son temps et sa sphère d'action, afin de les modi- « fier par des pouvoirs contraires. »

Redescendant sur la terre pour ne plus la quitter, Herder en étudie ensuite la structure et reconnaît, dans la disposition des chaînes de montagnes, dans la distribution des mers et dans la configuration des continents, comme autant de traits par lesquels la nature a marqué, « d'une main rude, mais « ferme, le dessin de l'histoire de l'homme et de ses révolu- « tions ». Il nous montre successivement : l'Asie préparée par la forme de son continent immense et compact, par le vaste développement et la situation centrale de ses montagnes, comme par la douceur de son climat, à devenir le berceau du genre humain et à rester longtemps fermée aux immigrations étrangères; l'Afrique encore plus inaccessible et demeurée, sous un ciel de feu, la terre de la barbarie; l'Amérique, au contraire, ouverte et comme exposée, de toutes parts, aux invasions; l'Europe, enfin, la plus petite de toutes, mais la mieux préparée à servir de foyer, de foyer et, pour ainsi dire, de laboratoire à la civilisation. Son territoire brisé semblait, selon l'heureuse expression de Herder, prédestiné à devenir « le lieu d'assemblée de tous les peuples de la terre (1) ». Sur un sol fertile, sous des climats variés, mais généralement tempérés, ils pouvaient se répandre librement à travers les îles, les presqu'îles, les détroits, les montagnes qui, de toutes parts, coupent l'Europe, et vivre isolés sans cesser d'être rapprochés. La mer Baltique et la mer du Nord leur donnaient accès vers les régions les plus septentrionales; la Méditer-

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. Ier, chap. VI; t. Ier, p. 47.

ranée, ce grand chemin de la civilisation, les mettait en communications faciles avec l'Afrique et l'Asie. Dans cette vaste et rapide esquisse de la géographie physique du globe, Herder commet sans doute des erreurs et se laisse aller à quelques exagérations : ainsi, lorsqu'il dit de l'Amérique qu'elle n'est, pour ainsi dire, qu'un rivage qui s'étend d'un pôle à l'autre, il méconnaît singulièrement les dimensions gigantesques des continents qui forment aujourd'hui les États-Unis et le Brésil. De même, il affirme, un peu témérairement, avec une assurance que ne partageraient pas les géographes contemporains, que, « dans toute l'étendue de la « Nouvelle-Hollande, il n'y a pas une seule chaîne de mon« tagnes de première classe (1) ». Mais ces erreurs de détail ne diminuent ni la profondeur de la pensée développée par Herder, ni la justesse du coup d'œil qu'il a jeté sur l'univers. « Changez », dit-il, « la forme de ces contrées, prolongez ici un « détroit, là faites circuler un canal; les progrès et la dévas« tation du monde, le destin de tous les pays et de tous les « peuples suivront, pendant des siècles, un cours entière« ment différent (2). » Ainsi, d'après Herder, tout, dans l'organisation physique de la terre, a eu son influence sur les destinées de l'homme; tout a été voulu, et tout, ajoute-t-il, a été voulu pour le plus grand bien de l'humanité. En distribuant, par exemple, les montagnes sur la surface du globe, suivant une loi encore ignorée, le Créateur a préparé et facilité le développement et la propagation de la race humaine. S'il eût fait dépendre leur formation du mouvement de rotation de la terre, le genre humain, qui a choisi et devait choisir comme premier asile les assises des montagnes, aurait commencé à grandir dans les régions équatoriales, sous un

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. Ier, chap. VI; t. Ier, p. 49.

(2) *Id., ibid.*, p. 48.

ciel brûlant qui eût affaibli ses facultés physiques comme ses qualités morales. Placé, au contraire, au pied des montagnes de l'Asie, c'est-à-dire dans une zone relativement tempérée, il a pu se développer dans les conditions les plus favorables. D'après cet exemple, Herder n'hésite pas à formuler une conclusion aussi optimiste que celle de Leibniz : « Le Créa- « teur », dit-il, « a partout ordonné les choses mieux que « nous ne pourrions l'avoir fait, et la forme irrégulière de « notre terre a produit des effets qu'une plus grande régula- « rité eût rendus impossibles (1). »

Après avoir ainsi parcouru du regard la voûte céleste et considéré la configuration de la terre, Herder étudie, avec plus de détails, les êtres innombrables et infiniment variés qui la peuplent. Les dimensions de ce travail ne nous permettent pas de suivre, comme il le faudrait peut-être, le philosophe allemand dans cette partie de son œuvre. Il suffira de dire que, du dernier échelon du règne minéral jusqu'au sommet du règne animal, il voit se vérifier la loi de continuité et d'harmonie qu'il avait proclamée dès le début. Il montre par quelle progression insensible la nature s'élève du caillou aux minéraux les plus parfaits, des minéraux à certains végétaux primitifs à peine distincts de la pierre, des végétaux aux zoophytes, des animaux rudimentaires aux insectes, aux reptiles, aux poissons, aux oiseaux, aux amphibies, aux mammifères, et, parmi les mammifères, à l'homme (2). Devançant sur ce point les conclusions aux-

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. Ier, chap. VI; t. Ier, p. 51.

(2) « Des cailloux aux cristaux, des cristaux aux métaux, de ceux-ci « aux plantes, des plantes aux animaux et des animaux à l'homme, nous « avons vu s'élever des *formes organisées,* les pouvoirs et les penchants « de la créature varier avec elles et finir tous par se concentrer dans l'or- « ganisme humain, au moins autant qu'ils étaient susceptibles d'y être « compris. Ici, la série s'arrête. Nous ne connaissons pas, au-dessus de « l'homme, de créature organisée avec plus de diversité et d'art; il

quelles devait arriver, de notre temps, l'anatomie comparée, il croit reconnaître, entre tous les êtres animés, une conformité d'organisation, une sorte d'unité de type, modifiée à l'infini par des dégradations imperceptibles, mais toujours reconnaissable, du moins parmi les êtres vivants, et surtout parmi les animaux. « Plus », dit-il, « les créatures se rap-« prochent de l'homme, plus elles ont de ressemblance avec « lui dans leur forme générale; et la nature, dans la variété « infinie qu'elle aime, semble avoir construit toutes les créa-« tures vivantes sur notre terre d'après un seul et même type « d'organisation... La structure interne des animaux », ajoute-t-il, « rend cette proposition encore plus évidente, « et plusieurs formes, grossières à l'extérieur, ressemblent « beaucoup à celles de l'homme dans leurs parties internes. « L'amphibie s'éloigne davantage de ce modèle, et plus « encore les oiseaux, les poissons, les insectes et les animaux « aquatiques qui vont, à la fin, se perdre dans le monde « végétal et fossile. Nos yeux ne peuvent pas pénétrer plus « avant; mais ces transitions n'empêchent pas de conjecturer « que, dans les productions marines, dans les plantes et dans « les objets inanimés, comme on les appelle, il ne se trouve « un seul et même type d'organisation, quoique infiniment « plus grossier et plus confus. Aux yeux de l'Être éternel, « qui voit toutes choses dans un seul tout indivisible, peut-« être que la forme d'une parcelle de glace, telle qu'elle est « engendrée, et que le flocon de neige qui se développe par « elle, ont quelque analogie avec l'embryon dans le sein qui « le nourrit (1). » « Comme nous avons vu », dit-il encore (2),

« semble être le plus haut point que puisse atteindre l'organisation ter-« restre. » (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. V, chap. Ier; t. Ier, p. 248.)

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. II, chap. IV; t. Ier, p. 90 et 91.

(2) *Id.*, liv. V, chap. Ier; t. Ier, p. 249.

« les formes externes des créatures s'approcher par degrés « de celles de l'homme, la même observation s'applique à « leurs facultés et à leurs instincts. Depuis la nutrition et la « propagation des plantes, ces instincts s'élèvent jusqu'aux « arts mécaniques des insectes, à l'économie domestique et « à la tendresse maternelle des oiseaux et des quadrupèdes, « et enfin à des pensées presque humaines et à des capacités « naturelles, qui toutes vont se réunir dans la *puissance de* « *la raison,* dans la *liberté* et l'*humanité* de l'homme. »

La loi de l'unité du type sous la diversité des formes n'est pas la seule que Herder ait reconnue avant les savants du dix-neuvième siècle. Il les a aussi devancés sur un autre point, plus important encore. Il a été l'un des premiers à entrevoir, dans l'univers physique, un principe de vitalité ayant pour manifestations ces phénomènes équivalents d'une force unique agissant sous des formes diverses : la lumière, la chaleur, le mouvement et l'électricité (1). Cette

(1) « Il paraît qu'un principe unique de vie domine dans toute la « nature; c'est le fluide *éthéré* ou *électrique* qui, dans les tubes des « plantes, dans les artères et les muscles des animaux, et enfin dans le « système nerveux, est de plus en plus élaboré jusqu'à ce qu'il produise « tous ces instincts merveilleux et ces facultés intelligentes qui excitent « notre étonnement dans les animaux et dans les hommes... La nature a « donné à ses enfants ce qu'elle avait de meilleur à leur donner, l'équi- « valent organique de son propre pouvoir créateur, la chaleur vivifiante. » (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. III, chap. I[er]; t. I[er], p. 105 et 106.) « Sache-t-on que l'expérience ancienne et moderne « nous ait révélé un principe de distinction et de vitalité différent de la « lumière, ou, si l'on aime mieux, du feu élémentaire? Universellement « répandu, quoique inégalement distribué, d'après les affinités des corps, « toujours mouvant, toujours agissant, fluide et actif par essence, il est si « bien la cause de toute fluidité, de toute chaleur, de tout mouvement, « que les principes électriques semblent même n'en être qu'une modifi- « cation; or, comme la vie ne se manifeste que par la chaleur et ne se « développe que par le mouvement des fluides; comme non seulement la « semence animale agit d'une manière semblable à la lumière, par une « force expansive et d'actifs stimulants, mais que, de plus, on a décou- « vert de la lumière et de l'électricité jusque dans la fructification des « plantes, on voit aussi, dans cette ancienne cosmogonie philosophique,

communauté du type organique et du principe vital établit, d'après Herder, un double lien, des plus étroits, entre le genre humain et le reste de la nature; mais le philosophe de Hanovre va plus loin encore. Il constate l'analogie frappante qui existe, dans tous les pays, entre les dimensions et la structure des plantes, des animaux, et la taille, la constitution de l'homme (*Idées*, etc.; liv. VI, chap. 1er, t. Ier, p. 308); il affirme que « toute forme externe dans la « nature indique ses opérations internes » (liv. IV, chap. 1er, t. Ier, p. 170); enfin, il va jusqu'à écrire ces lignes qui, même de nos jours, paraîtraient singulièrement hardies : « Il n'est « pas de vertus, de penchants dans le cœur humain qui « n'aient quelque part, dans le monde animé, un point cor-« respondant auquel la mère de toutes formes *a accoutumé* « *organiquement l'animal* (1). »

Dans cette immense et sublime hiérarchie des êtres animés, l'homme est, d'après Herder, « une créature *centrale*, c'est-à-« dire la forme la plus parfaite, qui réunit les traits de tous « dans l'abrégé le plus complet (2) ». Comme tous les êtres, il est organisé convenablement pour vivre et se mouvoir dans le milieu, dans la situation où Dieu l'a placé, car « chaque « créature a son monde propre et déterminé (3)... Tout ce « qui peut vivre sur notre terre y vit réellement; chaque orga-« nisation est un système de forces variées qui se limitent l'une « l'autre et peuvent atteindre d'elles-mêmes le *maximum* de « leur durée (4). » Mais, tout en occupant son rang et sa place dans la série animale, l'homme la termine, il lui est supérieur.

« la lumière figurer comme le premier agent. » (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. X, chap. v; t. II, p. 254.)

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. III, chap. v; t. Ier, p. 152.

(2) *Id.*, liv. II, chap. iv; t. Ier, p. 92.

(3) *Id.*, liv. III, chap. ii, t. Ier, p. 117.

(4) *Id.*, liv. XV, chap. v; t. III, p. 145.

Herder, malgré toute son admiration pour les beautés du règne animal, n'a jamais été de ceux qui ravalent l'homme au rang du singe. S'il signale nettement les points de contact et de ressemblance entre l'homme et l'animal, s'il reconnaît les côtés par lesquels la vie humaine a de l'analogie avec la vie animale et même avec la vie végétative, il n'hésite pas, en revanche, à mettre en pleine lumière les caractères si nets qui distinguent l'homme de la brute et que l'on peut appeler les titres de noblesse de l'humanité : la parole articulée, l'écriture, la tradition, le droit, la loi, la religion. Même physiologiquement, la primauté de l'homme est marquée par la structure supérieure de son cerveau, par la conformation de son crâne, par son attitude droite. Cette attitude n'appartient, pour ainsi dire, qu'à l'homme : elle n'est naturelle qu'à lui; mais elle est commune à toute l'espèce. Elle tient à la conformation particulière du squelette humain, et elle a entraîné des conséquences incalculables : elle explique les instincts, les penchants de l'homme, son genre de vie, en un mot, son histoire tout entière. Au point de vue intellectuel et moral, bien plus encore qu'au point de vue physique, l'homme se distingue du reste du règne animal et le domine. Herder, dans cette partie de son argumentation, n'a qu'à s'emparer des résultats acquis par la science de tous les siècles, à en rappeler l'ensemble concordant, à en faire briller, pour ainsi dire, le faisceau lumineux. Il montre comment l'homme, doué de sens moins parfaits que ceux des animaux, est formé par son organisation pour l'art du langage; comment, par la parole articulée, il domine tout le reste de la création; comment, malgré la délicatesse de ses organes et la fragilité de sa santé, il n'en est pas moins destiné à vivre plus longtemps que la plupart des animaux et à s'acclimater par toute la terre plus facilement qu'aucun d'eux, sans perdre, à travers ses migrations, les caractères distinctifs de sa race; comment enfin,

doué d'instincts moins puissants, moins sûrs, moins constants, mais plus épurés que ceux des animaux, il est fait pour la liberté d'action.

Sur cette dernière question, la doctrine de Herder semble, au premier abord, fort nette. Il se prononce formellement pour le libre arbitre. Il commence par faire remarquer que, dès sa naissance, l'homme apprend à agir tout autrement que l'animal : le petit des animaux est guidé par l'instinct, aussitôt qu'il ouvre les yeux à la lumière; l'enfant, au contraire, ne fait rien sans l'avoir appris; il s'habitue ainsi, dès le berceau, à agir par comparaison, par jugement, par raison, c'est-à-dire par une libre détermination de son intelligence et de sa volonté. « Comme la nature lui a donné deux mains libres « pour lui servir d'instruments et un œil perçant pour diriger « sa marche, non seulement elle lui a donné le pouvoir de « placer les poids dans la balance, mais encore elle a permis « qu'il fût lui-même, pour ainsi dire, un poids dans le bas- « sin. Il peut tomber dans les plus grandes erreurs et se « tromper volontairement... C'est un roi conservant encore « l'apanage de sa liberté, même quand il en abuse de la « manière la plus détestable. Il peut encore choisir, quand « même c'est pour choisir le mal; il obéit à son propre com- « mandement, même quand, par sa propre volonté, il se « porte aux excès les plus méprisables. Devant celui qui sait « tout et qui lui a conféré ces pouvoirs, il est vrai que sa « liberté et sa raison ont des bornes, et il est heureux qu'il en « soit ainsi; car celui qui a fait surgir la source dont elles « dérivent a sans doute prévu la pente qu'elles devaient suivre, « et il n'ignore pas quelle direction il faut leur donner pour « que le torrent, jusque dans son cours le plus impétueux, « ne puisse échapper à ses atteintes. Mais ceci n'apporte aucun « changement ni dans la chose elle-même, ni dans la nature « de l'homme; il est et demeure, en soi, une créature libre,

« quoique la bonté, qui comprend tout, l'embrasse jusque « dans ses folies et les fasse tourner à son bien particulier et « au bien général (1). »

La noblesse de la nature de l'homme, sa supériorité morale sur les animaux se reconnaissent encore à d'autres signes que Herder met successivement en relief. Son aptitude à dompter par la vigueur musculaire ou par l'adresse tous les êtres de la création, la forme plus élevée et plus chaste sous laquelle s'exercent ses pouvoirs générateurs, le développement exceptionnel de l'amour maternel chez la femme, la sensibilité exquise qui fait ressentir à l'homme comme une souffrance propre les tourments et les douleurs d'autrui, enfin et surtout sa croyance en une loi éternelle et universelle de vérité et de justice, ses idées religieuses et sa foi dans l'immortalité de l'âme : voilà les signes les plus caractéristiques de sa grandeur et de sa royauté.

Sans insister beaucoup sur ces dernières preuves, qui sont des lieux communs en philosophie, Herder s'attache à déduire les conséquences nombreuses et considérables que l'on peut tirer des aspirations de notre âme à une vie éternelle. Reprenant indirectement, sans le vouloir peut-être et sous une autre forme, l'argument cartésien, il trouve dans cette croyance universelle et perpétuelle en l'immortalité de l'âme une démonstration frappante du caractère imparfait et transitoire de notre nature. Aussi bien, pour lui, cette tendance vers un état supérieur et perfectionné correspond-elle à une magnifique réalité. A ses yeux, tout, dans l'homme comme dans la chaîne immense et ininterrompue des êtres, tout, dans l'univers physique comme dans le monde moral, est en voie de transformation et de progrès. Par une sorte d'ascension sublime, tout grandit, tout s'améliore, tout

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. IV, chap. IV; t. Ier, p. 213 à 215.

s'élève et se purifie. Revenant, pour ainsi dire, en arrière pour contempler encore le monde matériel, il conclut de son étude que, « dans le règne invisible de la création, domine « non seulement une chaîne de connexion, mais encore une « série ascendante de pouvoirs qui se manifestent dans l'uni- « vers visible sous des formes organisées (1) » ; que rien ne périt, mais que tout se transforme en s'améliorant; enfin, que « *l'enchaînement des pouvoirs et des formes n'est jamais* « *rétrograde ni stationnaire, mais progressif* (2) ». L'étude du monde intellectuel et moral fortifie encore en lui cette conviction. Enfin, un regard jeté de haut sur l'histoire le convainc que cette marche en avant vers un état supérieur de lumière et de paix est l'acte naturel non seulement de l'homme, mais de l'humanité tout entière. La vie future comme terme de cette vie terrestre, la transformation de l'humanité comme terme de l'histoire : telle est donc la conclusion consolante à laquelle Herder est amené par l'étude du globe, de la nature, de l'homme et du genre humain.

II

Il faut nous arrêter ici. Nous touchons, en effet, au cœur même de la doctrine de Herder; nous avons atteint le couronnement et la clef de voûte de son système. La croyance au progrès universel, l'optimisme historique, poussé plus loin peut-être que celui de Leibniz, constituent le fond et l'essence de toute sa philosophie. Il en est comme pénétré

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. V, chap. Ier; t. Ier, p. 251.
(2) *Id.*, liv. V, chap. III; t. Ier, p. 264.

tout entier, il y revient sans cesse avec autant de bonheur que de variété d'expressions, avec une joie sereine et enthousiaste qui pénètre de sa pensée dans son style et semble illuminer les pages de son livre. L'homme n'est, à ses yeux, ainsi qu'on l'a déjà vu, qu' « une créature centrale » et « *comme le con-* « *fluent universel des pouvoirs organiques inférieurs, qui* « *ont dû s'unir pour concourir à la formation de la race* « *humaine* (1) » ; il est encore « *l'anneau le dernier et le plus* « *élevé qui ferme la chaîne de l'organisation terrestre,* et « il doit commencer une chaîne de créatures d'un ordre supé- « rieur, dont il est l'anneau inférieur, servant ainsi de lien « entre deux systèmes adjacents de la création (2). Il est « seul en contradiction avec lui-même et avec l'univers « entier; car, bien qu'il soit la plus parfaite de toutes les « créatures organisées, ses facultés sont loin d'atteindre leur « perfection, même quand il arrive au terme le plus long de « la vie. Et la raison en est évidente : si son état est le der- « nier sur cette terre, il est le premier dans une autre sphère « d'existence, par rapport à laquelle il apparaît ici comme « un enfant qui fait son premier essai. Il est à la fois le repré- « sentant de deux mondes, et de là la dualité apparente de « son essence (3). » Ainsi, aux yeux de Herder, « l'état pré- « sent de l'homme est probablement le lien qui unit deux « mondes (4); ce théâtre n'est qu'un lieu d'exercice et d'épreuve « pour les puissances de nos cœurs et de nos âmes (5), et « *notre humanité n'est qu'un état de préparation, le bou-* « *ton d'une fleur qui doit éclore* (6) ».

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. V, chap. III; tome Ier, p. 271.

(2) *Ibid.*, liv. V, chap. VI; t. Ier, p. 293.

(3) *Id., ibid.*, p. 295.

(4) *Id., ibid.*, p. 293.

(5) *Id., ibid.*, p. 294.

(6) *Id.*, liv. V, chap. V; t. Ier, p. 284.

Comment pourrait-on en douter? Tout, dans la nature, obéit à cette loi bienfaisante de l'évolution dans le sens du perfectionnement. « Déchirez l'enveloppe extérieure, et, dans « toute la création, vous ne trouverez rien qui soit une mort « réelle : *toute destruction est une métamorphose, l'instant « d'un passage à une sphère de vie plus relevée* (1). On ne « peut nier qu'une économie divine ait régné sur l'espèce « humaine depuis son origine, pour diriger sa course dans les « voies les plus sûres (2). » « Ainsi », dit encore Herder (3), « la « philosophie de l'histoire, qui suit la chaîne de la tradition, « est, à proprement parler, la véritable histoire de l'huma- « nité ; hors de là, tous les accidents externes de ce monde ne « sont que de vains fantômes ou de révoltantes monstruosités. « C'est un triste point de vue que celui d'où l'on n'aperçoit, « dans les révolutions de notre terre, que des débris sur des « débris, d'éternels commencements sans fin, des change- « ments de circonstances sans aucun but fixe. *Il n'y a que la « chaîne du perfectionnement qui compose de ces ruines un « tout, dans lequel vont s'évanouir les formes humaines, et où « l'esprit de l'humanité vit et agit éternellement*..... Chaîne « dorée du perfectionnement, toi qui entoures la terre de tes « replis et qui t'étends à travers tous les individus jusqu'au « trône de la Providence, depuis que j'aperçus tes traces et « que je les suivis dans tes anneaux les plus délicats, dans « les sentiments de parent, d'ami et de maître, l'histoire ne « me parut plus, comme autrefois, une suite non interrompue « de désolations sur une terre sacrée. Si une foule de faits « hideux se cachent sous le voile d'une louange servile, si « tant d'autres restent dans leur laideur native, c'est pour

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. V, chap. III ; t. Ier, p. 267.

(2) *Id.*, liv. V, chap. VI ; t. Ier, p. 299.

(3) *Id.*, liv. IX, chap. Ier ; t. II, p. 153 et 155.

« faire briller de tout son éclat l'activité humaine, qui tou-
« jours a continué sa longue carrière, *sans avoir presque*
« *jamais prévu les conséquences que la Providence voulait*
« *tirer de son sein, comme l'esprit des formes matérielles...*
Je ne me méprends plus sur le mécanisme des révolutions;
« elles sont aussi nécessaires à notre espèce que les vagues
« au fleuve pour qu'il ne devienne pas un marais stagnant(?).
« *L'humanité fleurit dans une jeunesse toujours renouvelée,*
« *et à mesure qu'elle avance, sa régénération s'opère par les*
« *nations, les générations et les familles.* »

Ainsi, Herder croit à un plan divin, et au plan le meilleur qui pût être choisi; il voit l'homme et l'humanité s'avançant ensemble vers un état supérieur qui sera : pour le premier, la ressemblance avec Dieu même, dans la vie future; pour la seconde, le règne de plus en plus absolu de la justice et de la vérité. Comment cet idéal se réalisera-t-il? Par quelle voie ce double but pourra-t-il être atteint? Quelles circonstances pourront favoriser ou entraver les progrès du genre humain? Telles sont les questions à la solution desquelles Herder consacre toute la seconde partie de son livre, et dont l'étude fait surtout le mérite et l'originalité de son œuvre.

Il commence par passer en revue les caractères des diverses races humaines, et, après les avoir rapidement exposés, il arrive à des conclusions contraires à celles de Voltaire et des matérialistes : d'une part, il repousse hautement la consanguinité de l'homme et du singe, qu'il déclare « n'avoir jamais « appartenu à un seul et même genre » ; de l'autre, il affirme que, malgré toute la variété des formes humaines, il n'y a, sur la surface de la terre, qu'une seule espèce d'hommes, qui s'est successivement naturalisée sous toutes les latitudes. Il aborde ensuite la grande question de l'action des climats et de l'influence des milieux posée, avec tant d'autorité, par Montesquieu. Il n'a garde, sans doute, de contester la réalité

de cette influence; mais, avec non moins de raison, il demande qu'elle ne soit pas exagérée. Il la croit, non pas annulée, mais modifiée, tempérée, atténuée par une autre puissance inhérente à l'homme même, par la force du « pouvoir ori- « ginel », ou « principe vital » qui se transmet avec le sang. Ce principe « lui paraît être l'élément dominant dans la « formation des caractères comme dans celle des races ». Il en donne plusieurs exemples frappants, tels que la persistance, chez les Samoyèdes, de certains signes attestant l'origine méridionale de cette peuplade, et, chez les nègres habitant l'Europe, la permanence du type noir que le climat européen n'altère pas, mais que modifie immédiatement, et de la façon la plus profonde, le croisement avec un individu de race blanche.

Passant de l'homme isolé au genre humain, Herder constate la réalité des effets du climat; mais il établit encore que cette influence n'est ni toute-puissante, ni exclusive. Sans doute, la sensibilité de l'espèce humaine varie avec les latitudes; mais Herder montre comment l'éducation et l'habitude peuvent corriger les dispositions naturelles, et comment l'humanité se développe à mesure que les sens sont exercés d'une manière moins grossière. Il admet également que l'imagination humaine est partout, plus ou moins, sous la dépendance de l'organisation physique et du climat; mais, en même temps, il fait remarquer que, partout aussi, elle s'appuie sur la tradition. De même, si les sentiments et les penchants de l'homme sont toujours en rapport avec sa constitution et avec les circonstances dans lesquelles il vit, toujours, aussi, ils sont sous la dépendance de la coutume et de l'opinion.

Au cours de cette démonstration, Herder discute la classification habituelle des nations en peuples chasseurs, pêcheurs, pasteurs et agriculteurs, et il n'a pas de peine à faire voir

combien cette division est souvent factice, combien les conditions de la vie varient, d'un pays à l'autre, pour des peuples ayant la même occupation ; combien, dès lors, on aurait tort de prétendre déterminer, d'après des distinctions de cette nature, le rang qu'ils occupent dans la civilisation, combien surtout on se tromperait en considérant la civilisation elle-même comme la conséquence de tel ou tel genre de vie.

Ce n'est pas le seul point sur lequel Herder réagisse contre le sentiment ou contre les opinions de son siècle. S'il ne croit pas à l'état de nature tel que l'entendait Jean-Jacques, c'est-à-dire à la parfaite innocence de l'humanité naissante, il s'élève non moins fortement contre le paradoxe de Hobbes, qui, se prévalant de l'instinct de conservation dont toute créature est douée, rangeait l'homme parmi les animaux de proie et considérait l'état de guerre comme son état naturel. Il réfute aussi l'opinion d'après laquelle le bonheur du genre humain dépendrait de l'adoption universelle d'une forme particulière de gouvernement. Enfin, il combat, par avance, la théorie de la perfectibilité indéfinie de l'homme que devait bientôt développer Condorcet : il n'admet pas que le genre humain puisse parvenir, ici-bas, à un état supérieur, à un type plus élevé que celui sous lequel il nous apparaît aujourd'hui. L'homme, dans l'opinion de Herder, peut et doit améliorer, perfectionner sa nature : il ne lui appartient pas de la changer. « Comment », dit-il (1), « l'homme, tel que nous « le connaissons, serait-il fait pour développer à l'infini ses « facultés intellectuelles, pour étendre par une progression « non interrompue la sphère de ses perceptions et de ses « actions, bien plus encore, pour arriver à un état qui serait le « but suprême de l'espèce ? Et comment toutes les générations « seraient-elles faites, à proprement parler, pour la dernière

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. VIII, chap. v ; t. II, p. 135.

« qui s'élèverait ainsi sur les débris épars du bonheur de « celles qui l'ont précédée ? Un seul regard jeté sur nos semblables et l'expérience de la vie individuelle contredisent « également ce plan si faussement attribué à la Providence « créatrice. Notre tête n'est pas plus destinée que notre cœur « à recevoir une masse infinie d'idées et de sentiments ; notre « main n'est pas faite, notre vie n'est pas calculée pour « s'étendre dans un champ sans limites ; si elles fleurissent, « nos facultés intellectuelles les plus délicates ne se fanent-« elles pas ? Incessamment ballottées au gré des âges et des « circonstances, ne se soutiennent-elles pas à l'envi dans une « heureuse harmonie ? Et qui n'a pas senti qu'étendre à l'in-« fini ses sentiments, c'est les affaiblir et les détruire, puis-« qu'on répand ainsi dans le vague des airs ce qui aurait dû « former le lien de l'amour ?... Le sauvage, dans sa hutte, a « toujours place pour l'étranger, qu'il reçoit avec une bien-« veillance inaltérable, comme son frère, sans seulement lui « demander d'où il vient. *Le cœur blasé du cosmopolite n'est « une hutte pour personne.* »

Là n'est le vrai bonheur, ni pour l'homme, ni pour l'humanité. Il est, suivant Herder, dans le libre et harmonieux développement des facultés que l'homme tient de la nature ; il se trouve à la portée de chacun de nous, comme de la famille humaine tout entière. Herder reprendrait volontiers la devise de la sagesse antique :

« *Vivere naturæ convenienter...* »

Vivre à sa place, dans les conditions que la Providence et la nature, son instrument, ont assignées à chacun, garder son rang dans la chaîne immense des êtres, sans chercher à la rompre ni à s'élever au-dessus d'elle : tel est, d'après lui, le rôle de toute créature, tel est le secret du véritable bonheur.

« *Ainsi, la fin de l'espèce est ce que chaque homme est ou* « *peut être :* or, en quoi cela consiste-t-il ? dans l'humanité « et le bonheur sur cette terre, à tel degré, dans tel anneau, « et non pas tel autre de la chaîne de perfectionnement qui « s'étend sur l'espèce tout entière. *Quel que tu aies été à* « *ta naissance, et dans quelque lieu que tu aies reçu le* « *jour, tu es ce que tu devais être, et là où tu devais être.* « *N'abandonne pas la chaîne, ne t'élève pas au-dessus,* « *mais restes-y fermement attaché. C'est dans ce rapport* « *mutuel,* en développant activement ce qui vient de toi « et ce que tu as reçu d'autrui, *que tu peux rencontrer réelle-* « *ment la vie et le bonheur* (1). »

Herder, malgré ses déclarations antérieures en faveur du libre arbitre, semble glisser ici sur la pente dangereuse du fatalisme. Sa théorie sur le développement des sciences et des arts et sur leur influence ne détruit pas cette impression. Sans doute, s'il considère le langage donné par Dieu à l'homme comme le premier élément de civilisation, comme le point de départ d'une tradition primitive, il reconnaît aussi que les sciences et les arts, ces fruits merveilleux de l'intelligence et de la liberté humaines, ont formé, à leur tour, une tradition nouvelle et puissamment contribué aux progrès de l'esprit humain. Sans doute encore, il ne partage pas absolument l'opinion paradoxale de J.-J. Rousseau sur l'influence nécessairement corruptrice et néfaste des arts et des sciences; toutefois, on ne saurait dire qu'il la repousse formellement.

A y regarder de près, il semble même qu'il y incline; dans tous les cas, il ne paraît pas admettre que l'art puisse réellement « ajouter quelque chose à la nature » ; il se demande « s'il ne l'affaiblit pas et ne la limite pas plutôt par ses con-

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. IX, chap. Ier; t. II, p. 150.

« quêtes » ; enfin, il se borne à constater que « la question « ne saurait être résolue d'une manière absolue par une affir- « mation ou une négation simple », et que les conséquences des découvertes humaines « appartiennent à la suite des des- « seins de Dieu sur notre espèce, c'est-à-dire à la vraie phi- « losophie de notre histoire (1) ».

Herder arrive à des conclusions à peu près analogues, en ce qui concerne l'influence des gouvernements sur la marche de la civilisation et la supériorité d'une constitution sur une autre. Il ne croit pas que le bonheur d'un peuple, et encore moins celui de la race humaine, puisse jamais dépendre de l'adoption d'une forme spéciale de gouvernement. Les gouvernements dérivent, selon lui, non pas d'un contrat spécial et formel, mais de la constitution morale de l'homme, dont la société est l'état naturel. Établis pour maintenir l'ordre parmi les hommes, ils revêtent d'abord la forme patriarcale dans la famille, puis la forme élective dans la tribu, avant de devenir héréditaires dans les sociétés plus nombreuses et plus complexes des temps civilisés. En véritable philosophe du dix-huitième siècle, Herder déclare le principe du gouvernement héréditaire difficilement conciliable avec la justice et la raison; il ne reconnaît à la monarchie de tous les temps d'autre fondement que la guerre, d'autre titre que le droit du plus fort, ce « *droit du poing* » (*Faustrecht*), qui ne tardera pas à prendre, dans les théories des juristes allemands, une place si prépondérante. Il ne fait, d'ailleurs, aucune difficulté de reconnaître que cette origine sanglante n'est pas particulière à la royauté; il constate, au contraire, que telle est la loi universelle et constante de l'humanité. De tout temps, la terre a été la proie de la violence, son histoire n'est que le long récit d'une chasse à l'homme. Le sang et

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. IX, chap. IV; t. II, p. 181 à 184.

les larmes marquent, sur le livre du temps, chaque époque nouvelle. Les noms les plus célèbres sont ceux des meurtriers des peuples et des bourreaux couronnés; on appelle « héros des hommes ambitieux en possession du pouvoir, « pleins d'artifice ou d'audace ». Quant aux sages et aux véritables bienfaiteurs de l'humanité, ils passent d'ordinaire inaperçus, lorsqu'ils ne sont pas persécutés.

Herder, on le voit, ne conserve aucune illusion sur l'histoire et l'humanité. Il nous semble même n'avoir lu nulle part, contre l'une et l'autre, plus amer réquisitoire que dans son livre. Il n'en arrive pas moins, même sur ce point, à des conclusions optimistes. Le raisonnement à l'aide duquel il cherche à les justifier mérite assurément l'attention. Il est curieux à plus d'un titre, et par lui-même, et comme point de départ de l'école éminemment germanique qui déclare tous les vaincus dignes de leur sort. Après avoir été jusqu'à dire que « *le nom qui conviendrait le mieux à notre pla- « nète serait celui de Mars ou de Saturne qui dévore ses « enfants* (1) », il ajoute immédiatement qu'on ne saurait, sans injustice et sans immoralité, l'imputer à la Providence. Un tel reproche serait, en effet, « en contradiction avec le « but manifeste de notre espèce (2) ». Ce n'est pas en vain, ce n'est pas à tort que la Providence a établi une grande diversité dans les climats et réparti d'une manière inégale ses bienfaits entre les hommes. « Si la terre devait être habi- « tée, il fallait, par une conséquence nécessaire, qu'il y eût « des montagnes à sa surface, et, sur les plateaux, de hardis « montagnards. *Si ces derniers renversèrent et subjuguèrent « les habitants voluptueux des plaines, pour la plupart, les « habitants des plaines ne méritaient pas d'autre sort, car,*

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. IX, chap. IV; t. II, p. 192.
(2) *Id., ibid.*

« POURQUOI SE LAISSÈRENT-ILS SUBJUGUER? pourquoi s'être endor-« mis dans un luxe et une mollesse insensés? *On peut « admettre, en histoire, comme principe général, qu'il n'y « a de peuples opprimés que ceux qui se soumettent à l'op-« pression et* MÉRITENT D'ÊTRE ESCLAVES. Il n'y a d'esclave « que le lâche; la médiocrité est destinée par la nature à « servir le génie : ainsi, *chacun est à sa place et serait mal-« heureux s'il était forcé d'en changer* (1). »

Poursuivant cette singulière démonstration, Herder cherche à prouver que le mal est l'œuvre de l'homme, non celle de la nature, et que, presque toujours, il se résout en bien. D'après lui, si l'inégalité des conditions est telle qu'elle ne semble plus pouvoir augmenter, c'est plutôt l'effet de l'éducation que de la loi naturelle. Le mal matériel et moral qui remplit l'histoire est la conséquence presque nécessaire de la liberté et de la responsabilité humaines. « La nature n'étend les « liens de la société qu'à la famille; après cela, elle laisse « aux hommes la liberté de les étendre et de composer, « comme il leur plaît, les ouvrages de l'art les plus com-« pliqués, je veux dire les corps politiques... Le créateur ne « pouvait que les instruire par la raison, par la tradition de « l'histoire, ou enfin par le sentiment même de la douleur et « de la misère (2)... »

Bien plus, la Providence n'est-elle pas riche en consolations inépuisables, même pour les peuples tombés au plus bas de l'échelle sociale? Elle cherche à alléger le fardeau de l'oppression par l'habitude et l'oubli; aux victimes du despotisme elle donne pour compensations les faciles jouissances qui viennent de la nature ou des bienfaits des arts; l'opprimé s'endort « dans une molle indifférence, qui, pour détruire la

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. IX, chap. IV; t. II, p. 192.

(2) *Id., ibid.,* t. II, p. 194.

« dignité morale, n'exclut pas un sentiment vague de plaisir « et de bien-être. En général, le lot de l'humanité et le bon- « heur terrestre qui lui appartient sont également indépen- « dants de l'esclavage et de la puissance. Le pauvre peut être « heureux, l'esclave peut être libre dans les fers; le plus « souvent le despote et ses créatures sont, avec toute leur « race, les plus malheureux et les plus vils esclaves (1). »

Il nous est absolument impossible d'admettre la théorie émise par Herder dans ce passage, qui nous semble aussi faux que déclamatoire. La pompe du langage ne réussit pas ici à dissimuler le vide désolant, la désespérante faiblesse de la doctrine que développe le philosophe allemand. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, qu'il le veuille ou non, elle aboutit forcément à une lâche résignation, à l'affaiblissement, sinon à l'extinction même du patriotisme. Si « chacun est à « sa place », à quoi bon l'effort? à quoi bon la lutte? Si le sort de l'humanité et le bonheur terrestre sont indépendants de l'esclavage et de la puissance, bien que la dignité morale s'efface dans la servitude, l'homme peut donc être heureux en faisant litière de sa dignité? Le sentiment, la conservation de notre valeur morale n'est donc pas le premier de nos intérêts, le plus sacré de nos devoirs? Herder nous dit, il est vrai, que le despote et ses créatures sont les plus malheureux et les plus vils esclaves. Cela peut être vrai, bien que nous nous trouvions ici en face d'une phrase retentissante plutôt qu'en présence d'une démonstration; mais l'esclave en est-il, pour cela, moins malheureux, s'il souffre de sa servitude; moins dégradé, s'il s'en accommode? Que penser encore de cette singulière assertion de Herder, qui déclare toute oppression méritée? Les habitants des plaines ont été vaincus par les montagnards : pourquoi, dit-il, se laissèrent-ils sub-

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. IX, chap. IV; t. II, p. 194 et 195.

juguer? Ils sont opprimés; mais il n'y a d'opprimés, dit-il encore, que ceux qui méritent d'être esclaves : comme si les révolutions humaines ne devaient pas, au jugement même de Herder, tendre de plus en plus à assurer sur la terre le règne de la morale et de la justice éternelles! comme si cette morale et cette justice avaient jamais autorisé le plus fort à abuser bestialement de sa force pour courber les plus faibles sous son joug! comme si la victoire devait nécessairement, parmi les peuples civilisés, avoir pour conséquences l'oppression et l'esclavage du vaincu! comme si l'infériorité de celui-ci pouvait jamais supprimer les obligations et la responsabilité morales du vainqueur! En cette occasion, la thèse de Herder est digne de Machiavel; elle aboutit à la glorification du succès, à l'absolution de tous les crimes politiques, pourvu qu'ils réussissent. Quoi donc! Herder a-t-il oublié, lorsqu'il écrivait ces lignes, toutes les catastrophes sanglantes, toutes les tragédies historiques où la victoire n'a été fixée que par l'astuce la plus criminelle, par les plus exécrables forfaits? A-t-il pu croire que le triomphe final fût toujours réservé au plus digne? Ne songeait-il plus à cette conquête romaine, à ces effroyables abus de la force qui lui inspiraient une si légitime indignation et qu'il a, dans d'autres parties de son œuvre, si énergiquement flétris? N'avait-il plus présents à la pensée ces actes de perfidie qui, plus encore que la valeur ou les vertus romaines, ont si souvent fixé la victoire du côté du sénat et causé, en particulier, la ruine de Carthage? Sans remonter aussi loin dans le passé, n'avait-il pas assisté au partage tout récent de la Pologne? Et, parce que deux puissances allemandes avaient pris part à ce brigandage international, Herder n'aurait-il trouvé d'autre conclusion à en tirer que de déclarer aux victimes leur infortune méritée? Qu'aurait-il pensé, vingt ans plus tard, si, voyant la Prusse et l'Allemagne sous le talon du César français, un philosophe

de race gauloise eût déclaré qu'il n'y a de peuples opprimés que ceux qui méritent d'être esclaves?

Avilissante pour l'humanité, la doctrine soutenue par Herder, dans le passage que nous discutons, est outrageante pour la Providence, pour la divinité. Comment admettre que Dieu puisse donner au genre humain une constante impulsion vers le progrès, et que, néanmoins, les abominations sanglantes qui souillent les pages de l'histoire soient les résultats, les conséquences, l'accomplissement de lois édictées, établies par lui? Ce Dieu dont parle Herder, et qui se borne à instruire les hommes par la raison, par la tradition historique ou par le sentiment même de la douleur et de la misère, peut être, comme il l'appelle, le Créateur; mais il a de sa créature un bien faible souci. Véritable dieu du déisme, aveugle et sourd, rentré dans le repos et l'inertie éternels au lendemain de la création, il abandonne son œuvre aux lois logiques, mais implacables, de la nature; il manque, comme les divinités hindoues, de puissance ou de miséricorde. De tous les attributs divins, il n'a pas le plus divin, la bonté infinie d'un Père omnipotent.

Et pourtant, il exige un culte, une adoration. Peut-être ne les mérite-t-il pas; mais il doit les recevoir et il les reçoit, dans l'intérêt même de l'humanité. Mieux inspiré sur ce point, Herder n'hésite pas à proclamer que, de toutes les traditions de la terre, la religion est la plus ancienne, la plus sainte, la plus indispensable aux progrès de notre race. Seule, elle a introduit parmi les peuples les premiers éléments de la civilisation et des sciences, qui même ne furent, dans l'origine, qu'une sorte de tradition religieuse; seule, dans les siècles de barbarie primitive, elle a élevé l'homme au-dessus de l'animal et l'a empêché, même dans son état le plus grossier, de tomber jusqu'au rang des brutes; seule, enfin, elle a présidé à l'établissement des premières lois, des

premières institutions humaines. « Si, en effet, les hommes, « dispersés sur la terre comme les animaux, avaient dû éta- « blir, d'eux-mêmes et sans secours, la forme intérieure « de l'humanité, nous trouverions encore des nations sans « langage, sans raison, sans religion, sans morale; car, ce « que l'homme a été, l'homme l'est encore; mais aucune « histoire, aucune expérience ne nous permet de croire que « l'homme vive nulle part comme l'orang-outang (1). »

III

On retrouve plus d'une fois, dans le livre de Herder, la trace de cette sorte de fatalisme optimiste contre lequel nous protestions tout à l'heure. D'après lui, l'humanité se forme et grandit sous l'action combinée du principe vital, du climat, des milieux, à la quadruple école du langage, des sciences, des gouvernements et de la religion. En dépit de de tous ses crimes et malgré ses reculs apparents, elle marche lentement, mais toujours en avant. Une force secrète et bienfaisante ne cesse de la pousser vers un état moins imparfait. Cette force ne se manifeste pas par une intervention arbitraire ou surnaturelle; elle agit par le jeu des lois éternelles qu'elle a établies, dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre matériel. « Si quelque chose est contraire à cet esprit « d'impartialité et d'universalité, c'est », dit Herder, « de « s'obstiner à voir même dans les scènes ensanglantées de « l'histoire romaine l'accomplissement de quelque but caché « de la Providence (2). » Dieu, dans son système, s'est contenté

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. IX, chap. v; t. II, p. 209 et 210.

(2) *Id.*, liv. XIV, chap. vi; t. III, p 79

de fixer les règles immuables suivant lesquelles se déroulent les événements humains et qui servent de sanction aux actes de l'homme : ces règles établies, il a abandonné l'homme à son libre arbitre, les lois de la nature et celles du monde moral à leur libre action. « Ici, comme dans chaque « production des règnes naturels, le hasard et le caprice « sont tout ou ne sont rien. *Un phénomène historique est « une production naturelle* (1)... *Toutes choses, sur notre « terre, ont été ce qu'elles pouvaient être,* selon la situation « et les besoins du lieu, les circonstances et le caractère du « temps, le génie natif ou accidentel des peuples. *Admettez « dans l'humanité des forces actives dans une relation « déterminée avec les temps et les lieux, toutes les vicis- « situdes de l'histoire suivront comme autant de consé- « quences* (2). L'histoire de l'humanité tout entière n'est « que l'histoire naturelle d'un système de forces, d'actions « et de dispositions humaines en rapport avec le temps et « le lieu (3). Tout ce qui peut exister existe ; tout ce qui « peut être produit sera produit aujourd'hui ou demain, ou « le jour qui suivra (4). » Aussi, pour se bien rendre compte des causes des événements, suffit-il, le plus souvent, de connaître, d'une façon exacte et précise, les événements eux-mêmes. « Cherchez à voir simplement ce qui est, aussitôt « que vous l'aurez vu, vous apercevrez, dans la plupart des « cas, pourquoi ce qui fut ne pouvait être autrement (5). »

Dans son livre, Herder a mis lui-même cette règle en pratique; après avoir établi théoriquement, par l'étude du monde, de l'homme et de l'humanité, que l'histoire doit obéir

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. XIV, chap. VI; t. III, p. 79.
(2) *Id.*, liv. XII, chap. VI ; t. II, p. 413.
(3) *Id.*, liv. XIII, chap. VII; t. II, p. 511.
(4) *Id.*, liv. XII, chap. VI; t. II, p. 417.
(5) *Id.*, liv. XIII, chap. VII; t. II, p. 512

à une loi, et à une loi de progrès, il a cherché à démontrer qu'en fait cette loi est vérifiée par les révolutions des différents peuples qui ont tour à tour exercé leur empire sur la terre. Ainsi, après la preuve *à priori*, vient la preuve *à posteriori*. Cette étude remplit la moitié de l'ouvrage de Herder. Néanmoins, elle nous arrêtera peu. Elle n'offre pas, en effet, à beaucoup près, autant d'intérêt que la partie purement théorique et philosophique. Elle laisse, d'ailleurs, beaucoup à désirer, même au point de vue de l'exactitude des faits, ce qui ne saurait étonner si l'on songe à sa date et à l'insuffisance des documents dont disposaient alors les historiens. Dans ce vaste essai d'histoire universelle, les chapitres les plus intéressants sont assurément ceux où Herder retrace les origines de la race humaine, en s'appuyant sur les premières traditions écrites, et constate la concordance presque absolue du récit biblique avec les faits démontrés par la science moderne. Les peuples primitifs de la Haute-Asie et ceux de l'Extrême-Orient ont encore trouvé en lui un observateur sagace et un appréciateur ingénieux, dont Alex. de Humboldt lui-même se plaisait à reconnaître le mérite. Herder est moins heureux dans ses jugements sur le peuple juif et sur les nations relativement modernes de notre Europe. Il ne méconnaît sans doute pas le caractère unique et vraiment prédestiné des Hébreux; mais il ne voit pas aussi bien les services que la loi de Moïse a pu, malgré l'étrangeté ou la barbarie de quelques-unes de ses prescriptions, rendre à la civilisation et au genre humain tout entier, en conservant, d'âge en âge, le code moral le plus complet, le plus simple et le plus pur qui ait jamais été. S'il comprend à merveille toute la grandeur de la transformation morale opérée par le christianisme et toute la fécondité bienfaisante des éléments de régénération qu'il apportait au monde, il se montre injuste dans ses jugements sur les propagateurs de la foi nouvelle,

sur le catholicisme, sur l'autorité temporelle des évêques dans les siècles de barbarie et sur le rôle de la papauté au moyen âge. Le moyen âge lui-même, dans son ensemble, paraît être, pour lui comme pour tous les écrivains du siècle dernier, excepté Vico, une sorte de *terra incognita* dont l'abord le repousse, une énigme historique dont le sens lui échappe. Il partage les préjugés de son temps contre les croisades; il ne comprend pas qu'en dehors de certains avantages particuliers qu'il ne méconnaît pas, ce mouvement prodigieux qui a précipité l'Occident sur l'Orient a eu pour résultat de suspendre la marche envahissante de la barbarie musulmane, de la retenir dans son foyer et d'empêcher le souffle stérilisant de l'islamisme de s'abattre sur l'Europe, en un temps où la civilisation chrétienne, à peine grandissante, n'aurait peut-être pas eu assez de vitalité pour se relever de cette mortelle atteinte. Dans son dédain pour une entreprise qui fut surtout française et dans son engouement pour toutes les créations de l'esprit germanique, Herder va jusqu'à prétendre que la Ligue hanséatique a été plus féconde que les huit croisades en résultats heureux pour l'Europe et pour la civilisation.

Ce n'est pas, au surplus, le seul point sur lequel Herder semble se laisser entraîner inconsciemment par ses préjugés patriotiques à des appréciations inexactes ou à des jugements excessifs. Même dans l'étude de l'antiquité, il reste Germain. Sans être admirateur de Rome païenne, sans méconnaître toutes les cruautés dont elle se rendit coupable dans sa lutte contre l'univers, sans hésiter même à donner toutes ses sympathies aux peuples vaincus qui ont orné ses triomphes, on peut trouver que Herder passe la mesure dans ses jugements sur le peuple-roi. Peut-on admettre que l'unique résultat des efforts héroïques des Romains pour subjuguer le monde fut, comme il le dit, « le pillage et la dévastation » ? Doit-on

s'associer au jugement dédaigneux qu'il porte sur les lois romaines, dans lesquelles il se refuse à voir autre chose que des instruments d'oppression? Outrage-t-on, comme il le dit, la majesté divine, « en supposant que, pour accom- « plir la plus sublime de ses œuvres, pour étendre le règne « de la justice et de la vérité, la Providence a employé « comme instrument le joug écrasant et les mains ensan- « glantées des Romains »? Faut-il souscrire à ces paroles étranges et plus dignes d'Arminius que d'un philosophe du dix-huitième siècle : « On dirait qu'un être ennemi du « genre humain a jeté les fondements de Rome pour laisser « au monde des traces impérissables de son infernale puis- « sance (1) »?

Herder n'a pu mener jusqu'au terme l'étude qu'il avait entreprise de l'histoire et des mœurs des divers peuples qui se sont succédé sur notre terre, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours; il n'a pu surtout donner à ce tableau sa conclusion naturelle et couronner son livre par une appréciation générale et complète de l'histoire de l'humanité. Mais la dernière partie de son ouvrage renferme çà et là, soit au sujet des peuples asiatiques, soit à propos de la civilisation grecque ou de la chute de Rome, des réflexions générales d'où sa pensée se dégage avec une netteté suffisante. Après avoir parcouru l'histoire comme après avoir étudié l'homme et le monde, Herder arrive à cette conclusion : que l'histoire est soumise à des lois, et à des lois bienfaisantes; que l'humanité n'est pas stationnaire, mais qu'elle suit constamment la voie tracée par la divine Providence, et que sa marche est une marche ascendante, une marche en avant.

« S'il est un Dieu dans la nature », dit Herder (2), « il est

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. XIV. chap. III, V, VI; t. III, p. 31, 74 et 82.

(2) *Id.*, liv. XV; t. III, p. 90.

« aussi dans l'histoire; car l'homme est aussi une partie de « la création, et, même au milieu de ses passions et jusque « dans ses derniers égarements, il ne laisse pas de suivre des « lois aussi belles, aussi immuables que celles qui président « aux révolutions des corps célestes. »

La première de ces lois est celle-ci : *l'humanité est le but de la nature humaine, et Dieu, en donnant ce but aux hommes, a placé leur destinée entre leurs mains.* Comme tout ce qui n'est pas un instrument purement passif, l'homme renferme en lui-même sa propre fin. Le degré de perfection auquel il tend est en lui, et il peut y atteindre. Sa nature est organisée dans ce but; sur ce principe, le Créateur a réglé l'ordre de la famille, varié les époques de la vie et prolongé l'enfance pour que l'éducation développe dans l'individu un premier germe d'humanité. Sur ce principe ont été établies les mœurs, les lois, les formes sociales de tous les peuples de la terre. L'organisation de la propriété, le travail, les arts, le commerce, les relations sociales, les récompenses et les peines, les guerres mêmes et les traités qui les ont suivies ont été autant de moyens de faire coopérer l'homme au bien de l'humanité. « Ainsi, tout le bien qui a été fait dans le « cours des âges a été fait pour l'humanité. Tout ce qui a été « vil, injuste, tyrannique a été conçu contre l'humanité : « d'où il suit que, dans ses institutions d'origine terrestre, « l'homme ne peut imaginer d'autre fin que celle qui dépend « de lui, c'est-à-dire de sa nature ou forte ou faible, ou basse « ou élevée, telle que Dieu la lui a donnée (1)... Dans tous les « établissements civils, depuis la Chine jusqu'à Rome, dans « toutes les révolutions, dans la paix comme dans la guerre, « même dans les fautes et les égarements des peuples, se « manifeste cette grande loi de la nature : que l'homme soit

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. XV, chap. 1er; t. III, p. 93 et 94.

« l'homme! Qu'il modifie sa condition selon ce qui lui sem-« blera devoir l'améliorer. » La liberté est donc la condition du développement humain; le progrès en est la loi. Seul de toute la création, l'homme exerce continuellement sa raison, reconnaît ses erreurs, cherche à les corriger. Il le fait sans avoir à attendre du Créateur d'autre secours que celui qu'il tient naturellement de la raison même, de son industrie et de ses facultés. Ainsi, « l'humanité a été partout ce qu'elle « s'est faite, ce qu'elle a pu ou voulu devenir » ; et, de plus, « ce qui n'a pas encore apparu sur la terre y apparaîtra, sans « nul doute, dans quelque époque future (1) ».

La transformation perpétuelle, qui est le partage de l'humanité, s'accomplira dans le sens du mieux. Tout, dans la nature, le prouve par analogie. C'est une loi naturelle que *tous les pouvoirs destructeurs doivent non seulement céder, dans le cours des âges, aux pouvoirs conservateurs, mais même concourir, en dernier résultat, au bien universel.* Dans le monde physique, l'ordre est sorti du chaos, et les espèces inférieures ont constamment fait place aux races supérieures. Il en est de même dans l'humanité : ceux qui détruisent sont moins nombreux que ceux qui conservent. A mesure que la véritable humanité se développe, les êtres destructeurs de l'espèce humaine diminuent de puissance et de nombre. Enfin, les progrès des arts et des découvertes mettent incessamment au pouvoir de l'humanité de nouveaux moyens d'affaiblir ou de combattre les forces qu'elle ne peut détruire : les tempêtes de l'Océan ont forcé l'homme à inventer le navire, c'est-à-dire l'un des plus merveilleux instruments de communication entre les peuples; l'élément terrible du feu est devenu l'agent indispensable de toutes les industries et l'auxiliaire le plus précieux de l'homme; la guerre, à mesure

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. XV, chap. 1er; t. III, p. 97 et 98.

qu'elle cessait d'être une explosion de rage aveugle pour se transformer en un art ingénieux et savant, la guerre elle-même s'est faite plus clémente et plus rare. La politique est devenue aussi moins astucieuse. Herder croit même entrevoir le temps où la politique injuste rougira de son aveuglement et où la tyrannie, aujourd'hui en butte à une haine légitime, deviendra la risée des peuples.

Réalisera-t-on jamais cet idéal? Herder n'est-il pas ici la dupe de ces illusions naïves qui furent, avec la déclamation humanitaire, l'un des traits distinctifs du dix-huitième siècle à son déclin? Quoi qu'il en soit, nous sommes encore loin du but qu'il nous assigne, et, avant de l'atteindre, l'espèce humaine traversera certainement bien des vicissitudes; car il n'est pas dans sa nature de marcher vers le bien sans hésitation, ni temps d'arrêt. « *Sa constitution entière est faite,* « *en effet, pour le mouvement d'oscillation. Notre manière* « *de marcher n'est qu'une chute continuelle de gauche à* « *droite, et pourtant nous avançons à chaque pas; tel est* « *aussi le mode de progression des races d'hommes et des* « *empires. Comme le pendule, les individus parcourent, le* « *plus souvent, les deux intervalles opposés, avant de se* « *fixer au lieu de repos... Mais, quels que soient les replis* « *et les détours du sol où la raison humaine doit couler à* « *pleins bords, elle jaillit de la source éternelle du vrai, et* « *sa nature s'oppose à ce qu'elle se perde jamais dans son* « *cours. Quiconque boit à sa source, boit la vie et l'im-* « *mortalité* (1). »

Cette vie, cette immortalité, qu'est-ce, sinon la raison et la justice? Conditions essentielles du bien-être permanent de l'homme, elles se propageront de plus en plus parmi nous et créeront une humanité nouvelle reposant sur des bases plus

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* liv. XV, chap. III; t. III, p. 128.

fermes et plus larges. Nous n'en saurions douter, car une bonté suprême veille sur le genre humain et en règle les destinées. En seconder l'action, coopérer à l'accomplissement de ses desseins, voilà, pour chacun de nous, le devoir le plus étroit, le plus réel mérite, le bonheur le plus pur et le plus durable, la consolation la plus précieuse dans les luttes et les épreuves de cette vie. « *C'est une douce espérance, et non une vaine* « *chimère, de croire qu'à une époque future, partout où* « *habiteront des hommes, là il y aura des hommes sensés,* « *justes, heureux; heureux non de leurs impressions soli-* « *taires et individuelles, mais du bonheur et de la raison* « *de tous* (1). »

Ainsi, l'œuvre de Herder finit, comme elle avait commencé, sur des paroles de confiance en Dieu et d'espérance dans l'avenir de l'humanité; sa doctrine est, d'un bout à l'autre, optimiste. Contre les sarcasmes amers ou impies d'une partie de la philosophie de son siècle, Herder affirme hautement la bonté de la Providence, la dignité de l'homme et l'existence du plan divin suivant lequel le monde est ordonné. C'est là son premier et son principal mérite. Il en a un second : c'est l'inspiration constamment honnête et droite de sa pensée; la candeur, la sérénité en son âme qui se reflètent dans son style, souvent diffus ou mal ordonné, mais toujours clair et chaleureux; la sincérité de son amour des hommes qui, à travers une emphase inévitable en son temps, lui suggère de nobles idées et des accents tour à tour éloquents ou touchants. Enfin, le principal titre de gloire de Herder est d'avoir conçu d'une façon nouvelle la philosophie de l'histoire, de l'avoir rattachée à l'étude de la nature et d'avoir cherché dans les phénomènes physiques la raison souvent dominante des actes individuels comme des révolutions humaines. Il y a

(1) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, liv. XV, chap. v; t. III, p. 151.

là une idée profondément juste et vraie qui, sans doute, n'était pas tout à fait ignorée des devanciers de Herder, mais que personne, avant lui, n'avait aussi complètement mise en lumière, aussi largement développée, et qui est devenue, de nos jours, le lien commun d'une nombreuse et puissante école.

Herder, malheureusement, ne s'est pas borné à mettre, comme il convenait, cette vérité en relief. Il nous semble en avoir souvent exagéré la portée, outré les conséquences. A force de s'attacher à la liaison des phénomènes, aux rapports de cause à effet qui existent entre eux, il a fini par les rendre à peu près nécessaires. Il a tellement cherché, dans l'âme de l'homme, la trace des influences extérieures, de la tradition, de la nature, qu'il a perdu de vue le libre arbitre et presque supprimé la responsabilité. Il n'en a eu, sans doute, ni le dessein, ni même le sentiment; mais la puissance de sa conviction et la force de la logique l'ont entraîné plus loin qu'il ne voulait. Il est arrivé à ne voir dans l'homme qu'un anneau de la chaîne des êtres; il a déclaré que « toutes choses sur « notre terre ont été ce qu'elles pouvaient être »; il a été jusqu'à dire qu' « un phénomène historique est une produc- « tion naturelle ». Cela, il est vrai, ne l'a pas empêché de maintenir fermement que l'homme jouit de sa pleine liberté morale et reste responsable de ses actes; mais il l'a affirmé plus qu'il ne l'a prouvé, et il n'a pas expliqué surtout comment les deux parties de son système se concilient ensemble. Il n'a pas indiqué davantage comment la rigueur inflexible des lois naturelles pouvait coexister avec la souveraine liberté et la souveraine bonté de Dieu. Il semble bien avoir admis, pour chaque homme considéré individuellement, l'assistance de la grâce divine, le jugement après la mort et une existence nouvelle absolument différente de notre état terrestre; mais, dans la vie de l'humanité, dans l'histoire, il ne reconnaît que

l'application logique des lois naturelles établies de Dieu et renfermant en elles-mêmes le principe du perfectionnement continu, sinon indéfini. Il n'a pourtant jamais confondu ces lois avec leur auguste Auteur, il ne les a pas divinisées; mais ses disciples ont été meilleurs logiciens que lui, et, de sa doctrine, ils ont fait dériver sans peine la croyance au Dieu nature, aboutissant, pour la race humaine comme pour les individus, au fatalisme naturel ou au panthéisme. Il eût cependant été facile à Herder de s'arrêter sur cette pente, et, lorsqu'on lit son œuvre, à certains passages, on croit qu'il va le faire. Il a, en effet, avec beaucoup de raison, opposé à l'action des milieux, notamment à celle des climats, la force intrinsèque du principe vital : en suivant cette voie, en creusant cette idée, il serait arrivé à découvrir, à côté et au-dessus des lois naturelles, cette puissance morale du *moi*, cette énergie de la volonté humaine qui, si souvent, dans la vie comme dans l'histoire, résiste aux pressions les plus fortes, déjoue tous les calculs de la logique et donne aux destinées des individus ou des peuples une impulsion décisive. C'est là qu'il en faut toujours revenir; c'est dans cette force immatérielle, spontanée, que les philosophes vraiment spiritualistes ont toujours trouvé, au-dessus de la puissance de la nature et de l'influence des milieux, l'asile inviolable où se conserve la dignité de l'âme, où intervient en souveraine l'action libre et bienfaisante de Dieu. Herder l'a perdue de vue : il s'est laissé prendre lui-même à la puissante logique, à la symétrie, à la poésie de sa propre doctrine; il s'est comme absorbé dans la contemplation de la chaîne immense et sans fin dont l'être humain n'est qu'un anneau; il ne semble pas s'être aperçu qu'à force d'être enserré, sollicité, pressé de tous côtés par les puissances de la nature, l'homme ne pourrait manquer de devenir une sorte d'automate spirituel, dont les décisions seraient fatales et les actions indifférentes. Cette

conséquence, ses disciples, avoués ou inconscients, l'ont, comme nous l'avons dit et comme nous le verrons, tirée pour lui. C'est par là qu'a été compromis le système, si vrai par certains côtés, si vaste, si poétique et si généreux, que nous lui devons.

CHAPITRE VI.

CONDORCET.

I

De tous les écrivains qui ont porté leurs investigations sur la philosophie de l'histoire, Condorcet est le premier qui, avant de composer son œuvre, ait assisté aux principaux événements de la Révolution française. Instruit par les péripéties sans exemple de ce drame grandiose et terrible, il aurait pu y trouver, pour sa science, les éléments d'aperçus nouveaux, de jugements plus fermes, de considérations plus profondes. Mais il était trop près des événements, il y était surtout trop mêlé pour pouvoir, malgré l'élévation de son esprit, se prononcer avec l'impartialité et la sérénité qui sont les premières qualités de l'historien comme du philosophe. Acteur, et acteur principal dans une révolution qui fut plus sociale que politique et plus intellectuelle encore que sociale, il ne put s'empêcher de chercher, à son insu, dans l'histoire des arguments et des armes pour la cause qui lui était chère. De là, malgré la froideur apparente et voulue du style, la passion qui dépare et fausse trop souvent son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

On sait dans quelles circonstances extraordinaires fut composé ce livre. Décrété d'arrestation, le 8 juillet 1793, puis mis hors la loi, le 3 octobre suivant, comme complice de la

Gironde, Condorcet passa huit mois dans un asile secret, protégé par l'amitié la plus ardente et la plus généreuse. Il n'en sortit qu'à la fin de mars 1794, lorsque la Convention décréta la peine de mort contre toute personne qui recueillerait un proscrit; à peine eut-il quitté son refuge, qu'il fut reconnu, arrêté et emprisonné : il s'empoisonna, le jour même, dans son cachot. Ce fut pendant sa retraite forcée que, sans livres, sans conseil, sous le coup de continuelles inquiétudes, il écrivit son *Esquisse,* comme une sorte de testament politique et moral. On ne saurait être étonné si cet ouvrage porte la marque du temps où il fut composé et s'il a souvent le caractère d'un livre de combat.

L'œuvre de Condorcet se compose de deux parties très distinctes que le lien de la logique unit, cependant, l'une à l'autre. Dans la première, il trace, à grands traits, l'histoire de l'esprit humain, depuis l'origine des sociétés jusqu'à la fondation de la République française; dans la seconde, qui ne comprend qu'un seul chapitre, mais le plus important de l'ouvrage, il cherche à pronostiquer les progrès futurs de l'humanité. La première est une glorification perpétuelle de l'esprit philosophique et de la méthode scientifique aux dépens de l'idée religieuse; la seconde est le développement de la thèse fondamentale de l'auteur en faveur de la perfectibilité indéfinie du genre humain. En effet, malgré toute l'horreur des temps où il vivait, Condorcet n'a jamais cessé d'être optimiste; mais il ne l'était pas au sens de Leibniz, de Vico et de Herder, par foi dans la Providence divine; il l'était par confiance dans la sagesse de l'homme et dans son instinct de progrès. Il a résolu ce problème d'expliquer, ou plutôt d'exposer la formation des sociétés, l'origine des arts et des sciences sans prononcer le nom auguste de Dieu (1), et de

(1) Condorcet en est réduit à imputer au *hasard* la répartition inégale des hommes de génie entre les différents peuples et les différentes

prédire la transformation de la race humaine en écartant l'hypothèse de la vie future.

Suivons Condorcet dans les détails de son œuvre. A l'exemple de tous les philosophes historiens, il commence par analyser la nature de l'homme, avant d'en déduire les inventions et la marche de l'esprit humain. Sa théorie de la formation des idées est, d'ailleurs, toute condillacienne. Toute idée, selon lui, a son origine dans la sensation, et c'est seulement des sensations simples que dérivent, à la longue, les sensations composées. « L'homme », dit-il (1), « naît avec la « faculté de recevoir des sensations, d'apercevoir et de dis- « tinguer, dans celles qu'il reçoit, les sensations simples « dont elles sont composées, de les retenir, de les recon- « naître, de les combiner, de conserver ou de rappeler dans « sa mémoire, de comparer entre elles ces combinaisons, de « saisir ce qu'elles ont de commun et ce qui les distingue, « d'attacher des signes à tous ces objets, pour les reconnaître « mieux et s'en faciliter de nouvelles combinaisons.

« Cette faculté se développe en lui par l'action des choses « extérieures, c'est-à-dire par la présence de sensations com- « posées, dont la constance, soit dans l'identité de leur « ensemble, soit dans les lois de leurs changements, est indé- « pendante de lui. Il l'exerce également par la communica- « tion avec des individus semblables à lui; enfin, par des « moyens artificiels, qu'après le premier développement de « cette même faculté les hommes sont parvenus à inventer.

« Les sensations sont accompagnées de plaisir et de dou- « leur, et l'homme a, de même, la faculté de transformer « ces impressions momentanées en sentiments durables, doux « ou pénibles; d'éprouver ces sentiments à la vue ou au sou-

époques. (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 176.)

(1) *Ibid.*, p. 1 et 2.

« venir des plaisirs ou des douleurs des autres êtres sen-« sibles. Enfin, de cette faculté unie à celle de former et de « combiner des idées, naissent, entre lui et ses semblables, « des relations d'intérêt et de devoir, auxquelles la nature « même a voulu attacher la portion la plus précieuse de notre « bonheur et les plus douloureux de nos maux. »

Observées, étudiées dans l'homme individuel, ces facultés font l'objet de la science psychologique. Examinées dans leurs résultats pour l'ensemble du genre humain et dans la suite des générations, elles présentent le tableau des progrès de l'esprit humain. « Ce progrès est soumis aux mêmes lois « générales qui s'observent dans le développement individuel « de nos facultés, puisqu'il est le résultat de ce développe-« ment, considéré en même temps dans un grand nombre « d'individus réunis en société. Mais le résultat que chaque « instant présente dépend de celui qu'offraient les instants « précédents et influe sur celui des temps qui doivent « suivre(1). »

Ainsi, Condorcet croit à l'enchaînement logique et continu des faits historiques; il est, avec raison, convaincu que tous les anneaux de cette chaîne immense se lient et se soudent l'un à l'autre ; mais il omet de remonter au chaînon suprême et de dire à quel point fixe il est rattaché. Il décrit le premier état de l'humanité, il indique les facultés avec lesquelles l'homme apparaît sur la terre; mais il ne cherche ni à expliquer, ni à savoir comment l'humanité est apparue sur la terre, d'où viennent à l'homme ses facultés primitives. Rétrécissant à dessein le cadre immense que Herder avait tracé peu d'années avant lui, il néglige d'étudier l'organisme admirable de l'univers au sein duquel l'homme est appelé à vivre, la constitution du globe terrestre qui lui sert de demeure, la

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 3.

hiérarchie des êtres qui l'entourent, enfin l'influence que ces milieux divers ont exercée sur l'humanité naissante. Il n'examine pas davantage d'où l'homme des premiers âges tirait ces notions essentielles, ces lois de la raison et du sens commun qui lui ont servi, en quelque sorte, de boussole intellectuelle, ce langage, cet instinct social qui le distinguent des animaux et lui ont permis de dompter et de transfigurer le monde. Il ne fait pas la genèse de l'homme, mais celle des sociétés. Il prend comme point de départ de ses études l'esprit humain, tel qu'il nous apparaît au berceau des sociétés, sans se préoccuper de savoir comment il s'est formé et développé, comment il a accompli ses premiers progrès, les plus difficiles, les plus importants de tous. En négligeant ainsi le point de départ et en simplifiant sa tâche, il risque d'arriver à des solutions incomplètes ou à des conclusions systématiques.

Il semble que, pour Condorcet comme pour les poètes de la plus haute antiquité grecque, la naissance des sociétés soit un mystère qui doit rester enveloppé d'un nuage. D'après lui, « le premier état de civilisation où l'on ait observé l'es« pèce humaine est celui d'une société peu nombreuse « d'hommes subsistant de la chasse et de la pêche, ne con« naissant que l'art grossier de fabriquer leurs armes et quel« ques ustensiles de ménage, de construire ou de creuser des « logements, mais ayant déjà une langue pour se communi« quer leurs besoins et un petit nombre d'idées morales, « dont ils déduisent des règles communes de conduite, vivant « en familles, se conformant à des usages généraux qui leur « tiennent lieu de lois et ayant même une forme régulière de « gouvernement (1) ».

Condorcet ne croit pas à l'âge d'or des poètes. Avec beau-

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 4.

coup de raison, il refuse également de considérer comme l'état parfait l'état de nature tant vanté par Rousseau. Il est convaincu que notre idéal est devant nous, non pas en arrière, et que la marche de l'humanité est une marche ascensionnelle, un progrès continu. En appliquant logiquement ce système, en remontant de siècle en siècle jusqu'au berceau de l'humanité, on arrive à reconnaître que le point de départ du genre humain a été la barbarie pure et simple, et alors se pose la question la plus délicate, le problème des problèmes historiques : comment l'homme s'est-il dégagé des liens de cette barbarie? Comment a-t-il fait les premiers pas dans la voie de la civilisation? Comment s'est-il élevé à cette merveille du langage articulé, à ces lois rudimentaires, à cet essai informe de gouvernement, à ces idées morales dont Condorcet constate, mais n'explique pas l'existence à l'origine des sociétés? Un seul fait peut tout concilier, un seul mot donne la clef de ce problème en apparence insoluble : ce mot est celui de religion, ce fait est celui d'une révélation primitive de la sagesse infinie et toute-puissante du Créateur à l'intelligence débile et obscurcie de la créature. Or, non seulement Condorcet n'explique pas par une intervention divine l'origine de la civilisation, mais encore, reprenant la thèse de Lucrèce, il n'admet même pas l'idée religieuse au nombre de ces notions primordiales dont il constate l'existence chez les premières familles humaines. C'est plus tard seulement, au sein des tribus sauvages, qu'il voit le culte naître de la fourbe des prêtres ou des sorciers et de la crédulité de peuplades ignorantes. « On peut », dit-il (1), « y « observer les premières traces d'une institution qui a eu sur « la marche de l'humanité des influences opposées, accélé- « rant le progrès des lumières en même temps qu'elle répan-

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 22 et 23

« dait l'erreur, enrichissant les sciences de vérités nouvelles, « mais précipitant le peuple dans l'ignorance et dans la ser- « vitude religieuse et faisant acheter quelques bienfaits pas- « sagers par une longue et honteuse tyrannie. J'entends ici « la formation d'une classe d'hommes, dépositaires des prin- « cipes des sciences ou des procédés des arts, des mystères « ou des cérémonies de la religion, des pratiques de la super- « stition, souvent même des secrets de la législation et de la « politique... Cette institution dont, à la fin du dix-huitième « siècle, nos prêtres nous offrent encore les restes, se trouve « chez les sauvages les moins civilisés, qui ont déjà leurs « charlatans et leurs sorciers. Elle est trop générale, on la « rencontre trop constamment à toutes les époques de la civi- « lisation pour qu'elle n'ait pas un fondement dans la nature « même : aussi trouverons-nous dans ce qu'étaient les facultés « de l'homme, à ces premiers temps de la société, la cause « de la crédulité des premières dupes, comme celle de la « grossière habileté des premiers imposteurs. »

Nous ne multiplierons pas les citations de ce genre, bien que les invectives contre les cultes de tous les temps et de tous les pays abondent dans le livre de Condorcet. Il nous suffira d'avoir, dès le début, signalé cette passion antireligieuse qui est au fond de tous ses jugements et qui, trop souvent, les vicie ou les fausse. On sait que Condorcet est encore chaud de la lutte acharnée que la philosophie du dix-huitième siècle soutint contre le christianisme, on reconnaît qu'il sort de la bataille sanglante livrée au catholicisme par les deux assemblées révolutionnaires dont il fit partie. Une autre prévention, la prévention antimonarchique, n'est pas moins apparente dans ses appréciations. A ses yeux, toute monarchie est tyrannie, tout souverain est un despote, tout peuple vivant sous un roi est un peuple d'esclaves. Il admet, cependant, qu'en Europe, au dix-septième et au dix-huitième

siècle, quelques nations ont pu vivre en monarchie, sans être réduites en servitude : il reconnaît qu'il s'y est produit « ce genre de despotisme dont ni les siècles antérieurs, ni les « autres parties du monde n'ont offert d'exemple, où l'auto- « rité presque arbitraire, contenue par l'opinion, réglée par « les lumières, adoucie par son propre intérêt, a souvent « contribué aux progrès de la richesse, de l'industrie, de « l'instruction, et quelquefois même à ceux de la liberté « civile (1) ». L'exception est formelle; mais elle est unique. Dans le reste de l'histoire du genre humain, Condorcet n'aperçoit que superstition et fanatisme, oppression et misère, partout où il rencontre un monarque ou un prêtre, un trône ou un autel. L'influence du temps est plus forte que la finesse et la distinction native de son esprit. Toute la phraséologie furibonde du club des Jacobins et de la Convention revit dans le livre de ce marquis et de ce lettré. Comme tous les auteurs de la Révolution, il est convaincu que le genre humain ne s'est vraiment éveillé à la vie qu'à dater du 14 juillet 1789; et, du fond de la retraite où la Terreur l'obligea à se cacher, il n'a que des expressions de pitié dédaigneuse pour le peuple de la libre Angleterre, qui lui apparaît courbé sous le joug accablant de l'aristocratie et de l'Église.

II

Nous devions, tout d'abord, faire ces réserves sur l'œuvre de Condorcet. Elles portent, en effet, sur tout son livre et infirment la plupart de ses jugements. Elles sont, d'ailleurs,

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, neuvième époque, p. 184.

utiles à formuler, à un point de vue général ; elles prouvent à quel point toute prévention, toute opinion passionnée est inconciliable avec la philosophie de l'histoire, et combien l'étude de cette science est périlleuse pour un homme politique, surtout dans les temps de trouble et de révolution. Mais, cette part faite à la critique, nous n'en sommes que plus à l'aise pour signaler les mérites réels et trop souvent méconnus de l'*Esquisse* de Condorcet.

Elle témoigne, d'abord, chez son auteur, d'un merveilleux savoir. Quand on songe qu'elle fut composée en huit mois et sans livres, on admire la puissance d'esprit et la richesse de connaissances dont elle est la preuve irrécusable. Condorcet était à la fois mathématicien, philosophe, littérateur et, dans une certaine mesure, historien. Son *Esquisse* nous le montre sous ces aspects divers, bien que, suivant son titre même, elle soit consacrée bien plus à l'histoire des connaissances et des idées humaines qu'à celle des empires et des républiques. Elle est divisée en neuf parties, correspondant à autant d'époques. La première, dont on a signalé plus haut les lacunes, ne contient qu'un aperçu très rapide des mœurs des peuplades sauvages. Dans la seconde, Condorcet nous transporte chez les peuples pasteurs : nous assistons à l'invention des arts les plus primitifs, à l'adoucissement progressif des mœurs, à la constitution des gouvernements et à la transformation insensible de la vie pastorale en vie agricole.

Durant la troisième époque, les peuples achèvent de s'attacher définitivement au sol et de se constituer en États séparés : les invasions, les conquêtes, les bouleversements internationaux les mêlent, les confondent, les dispersent et aboutissent à la formation des empires ; le développement de l'humanité cesse d'être uniforme, comme pendant les deux périodes précédentes ; et, ainsi que le dit Condorcet, pour éviter sans doute d'écrire le mot Dieu ou Providence, « le

« *hasard des événements* vient troubler sans cesse la marche « lente, mais régulière, de la nature, la retarder souvent, « l'accélérer quelquefois (1) ». L'appropriation du sol, la division du travail, l'établissement d'une législation encore informe, l'adoucissement relatif du sort de la femme, la fondation des villes, les progrès de l'art de la guerre ayant pour conséquences d'abord l'élévation du chef militaire appelé roi et la constitution d'une noblesse privilégiée, ensuite les soulèvements, les séditions, les guerres civiles et les révolutions : tels sont les phénomènes principaux qui marquent cette période et que Condorcet analyse avec une rare sagacité. Tout en constatant, d'ailleurs, que la guerre et la conquête forment la loi générale de cette époque, il reconnaît que quelques peuples y échappèrent, et il ne peut se défendre d'un vif sentiment d'admiration pour les qualités dont ils présentent le modèle : « Ils nous offrent », dit-il, « ces ver- « tus simples et fortes des nations agricoles, ces mœurs des « temps héroïques, dont un mélange de grandeur et de féro- « cité, de générosité et de barbarie rend le tableau si atta- « chant, et nous séduit encore au point de les admirer, et « même de les regretter (2). » C'est dans ce même temps que les sciences naissent ou commencent à se développer, et que les hommes trouvent le moyen de fixer leur pensée, à l'aide de l'écriture, d'abord hiéroglyphique, puis phonétique, et enfin alphabétique.

Dans les divisions suivantes de son ouvrage, Condorcet n'ajoute que fort peu à ce qui avait été écrit, avant lui, sur les progrès des lettres, des arts et des sciences dans l'antiquité. La quatrième époque, comprise entre les origines du peuple hellène et le siècle d'Alexandre, est remplie par l'or-

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, troisième époque, p. 34.
(2) *Id.*, troisième époque, p 34

ganisation des républiques grecques, dans lesquelles Condorcet salue avec admiration, comme tous ses contemporains, le prototype des républiques modernes, et par l'éclosion des divers systèmes de la philosophie antique. Condorcet les juge sévèrement : il reproche à leurs inventeurs d'avoir forgé des théories au lieu de découvrir des vérités ; il ne fait grâce qu'à Démocrite et à Pythagore, dont les doctrines lui paraissent annoncer et préparer de loin celles de Descartes et de Newton.

Aristote, en instituant la nouvelle méthode philosophique et en créant la première classification des sciences, ouvre la cinquième période, qui s'étend jusqu'à l'invasion des barbares. Elle est marquée par les progrès des sciences dus à Archimède, à Hipparque, à Hippocrate, par le développement des nouvelles sectes sceptique, épicurienne et stoïcienne, enfin par l'établissement de la domination romaine sur l'univers. Le sens de ce grand fait historique n'échappe pas à Condorcet : bien que le génie romain n'ait que fort peu élargi le cercle des connaissances humaines, bien que la jurisprudence soit la seule science vraiment romaine, « la réunion « de tant de peuples sous une même domination, l'étendue « des deux langues qui se partagent l'empire... n'en devaient « pas moins contribuer à répandre les lumières sur un plus « grand espace avec plus d'égalité (1) ». En même temps, les sectes philosophiques s'affaiblissent et se confondent en apprenant à se mieux connaître ; les religions diverses, accueillies par Rome avec une tolérante indifférence, laissent voir aux hommes éclairés leur fond commun, qui est le culte d'un dieu unique ; les croyances aux divinités populaires s'évanouissent au souffle de la philosophie grecque pour faire place à un théisme vague ou au pur mécanisme d'Épicure ; les

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, cinquième époque, p. 98.

peuples opprimés appellent un sauveur, un rédempteur; les prêtres de la religion nouvelle prêchent (dans leur intérêt personnel, dit Condorcet) une religion d'égalité dans l'esclavage, de renoncement aux biens temporels, d'espoir dans les récompenses célestes réservées à la soumission, à la patience et à l'humilité; enfin, l'école alexandrine mêle à une conception nouvelle des doctrines platoniciennes les aspirations de l'Asie au mysticisme et au merveilleux : vingt sectes diverses, égyptiennes, judaïques, toutes reposant sur la foi dans un envoyé céleste et sur des initiations mystérieuses, finissent par se perdre dans la religion de Jésus. Telle est, d'après Condorcet, l'explication de l'avènement du christianisme, qu'il ne craint pas d'appeler « un fléau », et auquel il impute en grande partie l'invasion de la barbarie (1).

La sixième époque, qui se prolonge jusqu'aux croisades, n'est, d'après Condorcet, qu'une *époque désastreuse*, tout infectée de superstition et d'anarchie féodale, toute souillée des crimes des Rois et des Papes, corrompue par les excès du monachisme et les scandales d'une casuistique vénale. Aveuglé, cette fois encore, par sa passion antireligieuse, Condorcet ferme les yeux sur les vertus sublimes qui brillèrent d'un si pur éclat dans ces temps barbares; il méconnaît les services inappréciables que les Ordres religieux, alors dans toute la première ferveur de leur institution, rendirent à l'Europe et à l'humanité; il n'aperçoit même pas les raisons qui, à cette époque de violence et de trouble, faisaient du régime féodal, malgré ses abus, une sauvegarde contre le brigandage et les invasions barbares. Il est vrai que, dans son horreur du christianisme, il va jusqu'à lui préférer le mahométisme, qu'il appelle la religion « la plus simple dans

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, cinquième époque, p. 103.

« ses dogmes, la moins absurde dans ses pratiques, *la plus* « *tolérante* dans ses principes (1) ».

Condorcet salue avec joie, dans la septième époque, les premiers symptômes du réveil de l'esprit humain. Il les voit se produire, même au temps des croisades, dans le schisme des Albigeois, dans les fabliaux, dans les rivalités du sacerdoce et de l'Empire, des seigneurs et des communes, des rois et des nobles, dans la fondation des républiques italiennes et dans l'affranchissement de quelques cantons suisses, enfin dans le premier essor de la littérature italienne, coïncidant avec la découverte de la boussole et avec celle de la poudre à canon; mais, en même temps, il constate que l'on continuait encore à suivre l'autorité d'un maître plutôt que celle de la raison, sans soupçonner que « les droits des hommes « fussent écrits dans le livre de la nature, et qu'en consulter « d'autres, ce fût les méconnaître et les outrager ».

Un siècle et demi remplit la huitième époque, qui commence à la découverte de l'imprimerie et finit à Descartes. Cette période est pleine de splendides espérances. En dispersant les Grecs à travers l'Occident, la prise de Constantinople par les Turcs a pour effet de révéler à l'Europe les trésors de la littérature hellénique, pendant que la découverte de l'Amérique ouvre à l'esprit humain de nouveaux et immenses horizons. Les lettres et les arts renaissent avec Galilée et Kepler, les sciences font d'admirables progrès. « C'est à cette époque « seulement que l'homme a pu connaître le globe qu'il habite, « étudier, dans tous les pays, l'espèce humaine, modifiée par « la longue influence des causes naturelles ou des institutions « sociales, observer les productions de la terre ou des mers « dans toutes les températures, dans tous les climats (2). »

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, sixième époque, p. 127.

(2) *Id.*, huitième époque, p. 152.

Enfin, — événement plus heureux encore aux yeux de Condorcet, — pendant que quelques philosophes généreux commencent à examiner les fondements de la puissance publique et à découvrir les droits du peuple, Luther brise l'unité catholique, bat en brèche la papauté et purifie les mœurs de l'Europe, en délivrant plusieurs pays de la confession, des indulgences, des moines et du « célibat religieux, destructeur « de toutes les vertus, puisqu'il est l'ennemi des vertus « domestiques (1) ». Condorcet reconnait, cependant, que cette période fut souillée, plus qu'aucune autre peut-être, par d'épouvantables atrocités : par les massacres religieux, par la persécution dans les deux camps, par la dépopulation du Nouveau Monde et le rétablissement de l'esclavage. Il ajoute que les progrès de l'humanité ne pouvaient être rapides, puisque l'enseignement, encore dominé par les prêtres, continuait à « corrompre les esprits par des préjugés religieux ».

L'ère de la véritable émancipation est la neuvième et dernière époque, qui est inaugurée par Bacon, Galilée, Descartes, que couronne la Révolution française et que Condorcet appellerait volontiers l'âge héroïque de la philosophie. Arrivé à cette période, il ne fait plus que de rares et rapides allusions au développement des faits historiques; son attention se concentre tout entière sur le mouvement littéraire, philosophique et scientifique dont il trace le brillant tableau. Dans l'ordre politique, on parvient à connaître enfin les véritables droits de l'homme, à les déduire de cette seule vérité « *qu'il* « *est un être sensible, capable de former des raisonnements* « *et d'acquérir des idées morales* »; on découvre que le maintien de ces droits est l'objet unique de la réunion des hommes en sociétés politiques, et que le choix des moyens les plus propres à leur en assurer la jouissance doit être exclu-

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, huitième époque, p. 166.

sivement remis à la décision de la majorité des citoyens. « Ainsi », dit Condorcet, « on vit disparaître devant des prin-« cipes si simples *ces idées d'un contrat entre un peuple et « ses magistrats,* qui ne pourrait être annulé que par un « consentement mutuel ou par l'infidélité d'une des parties, « et cette opinion moins servile, mais non moins absurde, « qui enchaînait un peuple aux formes de constitution une « fois établies... Ainsi, l'on se vit obligé de renoncer à cette « politique astucieuse et fausse qui, oubliant que tous les « hommes tiennent des droits égaux de leur nature même, « voulait tantôt mesurer l'étendue de ceux qu'il fallait leur « laisser sur la grandeur du territoire, sur la température « du climat, sur le caractère national, sur la richesse du « peuple, sur le degré de perfection du commerce et de l'in-« dustrie, et tantôt partager avec inégalité ces droits entre « diverses classes d'hommes (1). » L'idée de l'égalité absolue de nature et de droits entre les hommes commença par pénétrer dans les esprits, en attendant qu'elle prévalût dans les lois. Dans l'ordre philosophique, la pensée humaine, définitivement affranchie du joug scolastique, inaugurait la véritable méthode et enfantait les systèmes de Descartes, de Locke, de Leibniz et de l'école écossaise, que Condorcet passe successivement en revue et analyse avec une heureuse brièveté; mais c'est pour la philosophie militante de Bayle, de Fontenelle, de Voltaire et de Montesquieu qu'il réserve toute son admiration. Il les suit avec une ardente sympathie dans leur lutte contre « le despotisme, la superstition et les pré-« jugés »; il les montre prenant pour cri de guerre : *raison, tolérance, humanité;* il leur fait honneur de la fondation de la république des États-Unis qui prépara la chute du pouvoir absolu en Europe; enfin, de l'établissement de la répu-

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* neuvième époque, p. 188.

blique française, qu'il juge définitive et dans laquelle il voit le gage assuré de l'affranchissement universel des peuples. Condorcet salue, en même temps, le progrès des arts et celui des sciences mathématiques et physiques, qui non seulement ont agrandi le domaine des inventions humaines et contribué par leurs applications au bien-être des hommes, mais qui, de plus, ont dissipé de nombreux préjugés et armé l'esprit humain contre les retours offensifs de l'ignorance. Toutes les occupations intellectuelles des hommes ont donc, d'après Condorcet, concouru aux progrès de la raison humaine, et le mouvement en avant a été si général, si vigoureux, si décisif, « qu'aucune science ne peut descendre désormais au- « dessous du point où elle a été portée (1) ».

Bien plus, portant ses regards vers l'avenir et adoptant le principe de la perfectibilité indéfinie de l'homme, — perfectibilité dont il fait remonter la découverte à Turgot, à Price et à Priestley, — il espère, il prédit, pour les siècles futurs, des progrès, encore plus merveilleux, de la civilisation et de l'esprit humain. Le développement de cette thèse remplit la dernière partie de l'œuvre de Condorcet, qui en est, d'ailleurs, la plus intéressante. La croyance à la perfectibilité indéfinie de l'homme est, en effet, la caractéristique du système de Condorcet, l'idée essentielle et dominante par laquelle ses successeurs ont toujours défini sa doctrine, son véritable titre d'honneur aux yeux des uns, son erreur capitale au jugement des autres. Il convient, dès lors, de bien fixer le sens et la portée de ce principe fondamental, dont les conséquences ont été, de part et d'autre, singulièrement forcées. Il semble, du reste, que Condorcet lui-même ait prévu ces exagérations, et que, d'avance, il ait cherché à les prévenir. Il a eu soin de faire remarquer que les mots *progrès indé-*

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, neuvième époque, p. 248.

fini sont susceptibles de deux sens très différents : ils peuvent désigner des accroissements se succédant, suivant une loi telle qu'ils approchent continuellement d'une étendue illimitée sans pouvoir l'atteindre jamais, ou suivant une loi telle qu'ils puissent acquérir, dans le cours des siècles, une étendue plus grande qu'une quantité quelconque qui lui aurait été assignée pour limite. « Dans ce dernier cas, les accrois-« sements sont réellement indéfinis dans le sens le plus « absolu, puisqu'il n'existe pas de borne en deçà de laquelle « ils doivent s'arrêter. Dans le premier, ils le sont encore par « rapport à nous, si nous ne pouvons fixer ce terme qu'ils « ne peuvent jamais atteindre, et dont ils doivent toujours « s'approcher, surtout si, connaissant seulement qu'ils ne « doivent point s'arrêter, nous ignorons même dans lequel « de ces deux sens le terme d'indéfini leur doit être appliqué, « et tel est précisément le terme de nos connaissances actuelles « sur la perfectibilité de l'espèce humaine; tel est le sens « dans lequel nous pouvons l'appeler indéfinie (1). »

Cette distinction n'est sans doute pas d'une clarté absolue, d'une précision irréprochable. Elle suffit cependant pour enlever au système de Condorcet le caractère tout à fait chimérique et excessif qu'on lui a souvent attribué. Il croit à un progrès indéfini de l'homme, mais non pas à un progrès infini; il ne fixe pas la limite à laquelle s'arrêtera la créature dans sa marche ascendante vers la perfection suprême du Créateur; mais il ne nie pas que cette limite existe, et, s'il rapproche beaucoup, trop même l'homme de la divinité, s'il évite avec un soin significatif de prononcer le nom même de Dieu, du moins il ne va pas jusqu'à déifier formellement l'homme.

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, dixième époque, p. 308.

III

Telle est la théorie de Condorcet; telle est aussi, en quelque sorte, sa pratique. Au lieu de déclarer d'avance tous les progrès possibles à l'homme, il indique, il énumère ceux qui lui paraissent devoir résulter, dans l'avenir le plus rapproché, de l'état auquel l'humanité était parvenue de son temps. Dans cette recherche conjecturale, il se montre souvent prophète et bon prophète. Ainsi, ses espérances portent sur trois points : il croit à la destruction de l'inégalité entre les nations, aux progrès de l'égalité entre les citoyens d'un même peuple, enfin au perfectionnement réel de l'homme lui-même, de l'homme moral comme de l'homme physique. Or, si l'on compare la situation actuelle du globe à celle où il se trouvait au temps de Condorcet, qui pourrait dire que celui-ci n'a pas vu juste? Mais Condorcet ne s'en est pas tenu là; il a précisé ses prédictions et annoncé très clairement quelques-uns des progrès les plus sensibles qui ont marqué ce siècle : la propagation des principes de 1789 dans presque toute l'Europe, l'abolition de l'esclavage d'abord par l'Angleterre, ensuite par la France, la diminution progressive de la fréquence et de la cruauté des guerres, la prolongation de la durée moyenne de la vie humaine, le perfectionnement des conditions de l'existence, grâce au développement continu des sciences. Il ne croit sans doute pas, — et il prend le soin assez inutile de le dire expressément, — que l'on puisse jamais rendre l'homme immortel, ni supprimer les causes naturelles d'inégalité entre les hommes, ni arriver à un tel développement de nos facultés que l'esprit puisse

« épuiser et tous les faits de la nature, et les derniers moyens « de précision dans la mesure, dans l'analyse de ces faits, et « les rapports entre eux, et toutes les combinaisons possibles « d'idées » ; mais il croit avec raison que, par une meilleure hygiène, par le développement de la moralité générale, par la multiplication des ressources alimentaires et des inventions de la science, par le progrès même de la richesse publique, on peut et on doit réussir à prolonger la vie jusqu'à un terme que nous ne saurions fixer. Il croit encore que, par des lois bien combinées, notamment par l'application du système de l'assurance et par la démocratisation du crédit, on diminuera, dans une proportion notable, l'inégalité des conditions entre les hommes et la misère qui en est la suite ; enfin, il prévoit fort justement que le perfectionnement incessant des procédés pédagogiques et des méthodes d'enseignement permettra de rendre l'instruction publique de plus en plus facile à acquérir et de plus en plus étendue.

Sur d'autres points, il est vrai, Condorcet voit moins juste et se laisse évidemment entraîner par l'esprit de système. Quand il réclame, par exemple, l'établissement d'une égalité *absolue* entre les deux sexes, il cède à la manie égalitaire qui s'était emparée des hommes de son temps et de son parti. De même, quand il croit entrevoir « le moment où le « soleil n'éclairera plus que des hommes libres, ne recon« naissant plus d'autre maître que leur raison », il prend ses désirs pour la réalité. De même encore, lorsqu'il espère que les sciences exactes seront amenées à un tel degré de perfection qu'elles pourront s'appliquer à la politique et permettre de calculer les révolutions des peuples aussi infailliblement que celles des astres, il raisonne en mathématicien plus qu'en philosophe et perd trop de vue cet agent irréductible, cette force souveraine qui dérange et déjoue toutes les prévisions : le jeu des passions humaines. Enfin, il devient non seule-

ment chimérique et déraisonnable, mais absolument odieux, lorsque, prévoyant la multiplication de la race humaine et voulant la concilier avec le progrès du bien-être général, il suggère très nettement le recours aux procédés de Malthus (1). En subordonnant à un tel expédient la réalisation de ses rêves de bonheur pour l'humanité, Condorcet montre trop qu'il considère l'être humain comme une machine raisonnante plutôt que comme une créature douée de pensée et de sentiment. Il découvre ainsi le vice essentiel et capital de son système et de son œuvre. Trop préoccupé d'accroître le bien-être matériel de la race humaine, il ne songe pas assez aux moyens de lui assurer la satisfaction de ses instincts moraux les plus élevés; il pense trop à rendre l'homme plus raisonnable et plus savant, pas assez à le rendre plus heureux, ce qui est souvent si différent!

En résumé, le livre de Condorcet, remarquable comme tableau historique des progrès de l'esprit humain, laisse beaucoup à désirer au point de vue des doctrines. L'auteur expose et explique les faits, souvent avec passion; mais il

(1) Le passage est trop caractéristique pour n'être pas cité tout entier : « En supposant, — dit-il, — que ce terme dût arriver (celui où la mul- « tiplication du genre humain pourrait en arrêter le perfectionnement), « il n'en résulterait rien d'effrayant, ni pour le bonheur de l'espèce « humaine, ni pour sa perfectibilité indéfinie; si on suppose qu'avant ce « temps les progrès de la raison aient marché de pair avec ceux des « sciences et des arts, que les ridicules préjugés de la superstition aient « cessé de répandre sur la morale une austérité qui la corrompt et la « dégrade au lieu de l'épurer et de l'élever, les hommes sauront alors « que, s'ils ont des obligations à l'égard des êtres qui ne sont pas encore, « elles ne consistent pas à leur donner l'existence, mais le bonheur; elles « ont pour objet le bien-être général de l'espèce humaine ou de la société « dans laquelle ils vivent, de la famille à laquelle ils sont attachés, et non « la puérile idée de charger la terre d'êtres inutiles et malheureux. Il « pourrait donc y avoir une limite à la masse possible des subsistances « et, par conséquent, à la plus grande population possible, sans qu'il en « résultât cette destruction prématurée, si contraire à la nature et à la « prospérité sociale, d'une partie des êtres qui ont reçu la vie. » (*Esquisse*, etc.; dixième époque, pages 279 et 280.)

n'en donne pas la raison souveraine, il ne résout pas, il n'examine même pas les problèmes, si graves pourtant, qui se rattachent à l'intervention divine dans la création, dans l'organisation morale et dans le développement historique de l'homme. Incomplète et viciée ainsi, dans son principe, par le parti pris irréligieux, son œuvre se relève par d'autres côtés. Elle met en pleine lumière le lien intime qui unit la science à la philosophie, et celle-ci à la morale, à la politique ; elle fait ressortir et resplendir cette vérité que « toutes les « erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs « philosophiques qui, elles-mêmes, sont liées à des erreurs « physiques ». Enfin, elle rappelle hautement l'homme au sentiment de sa valeur morale et l'encourage à ne jamais faiblir dans sa marche en avant, puisque l'histoire de l'humanité atteste un progrès constant et qu'on ne saurait assigner de terme à la perfectibilité humaine. Sans doute, Condorcet a le tort d'exagérer ce principe et d'en faire quelquefois des applications étranges et compromettantes; mais, en l'affirmant, il a eu raison et il a rendu un réel service à la philosophie de l'histoire. L'homme est encore si loin du degré de raison et de vertu auquel il peut parvenir, il est si naturellement porté à se décourager, à s'arrêter dans la voie de l'idéal, qu'on ne saurait trop réveiller en lui la confiance dans sa force et la foi dans l'avenir. L'homme a été, de tout temps, si prompt à croire à la prédominance du mal en ce monde et à blasphémer Dieu ou la nature qu'il y avait à la fois mérite et hardiesse à lui rappeler qu'au contraire, dans le monde comme dans l'histoire, c'est le bien, ou tout au moins le mieux qui l'emporte et prévaut à la longue. Condorcet a trouvé dans cette pensée « une consolation des erreurs, des « crimes, des injustices dont la terre est encore souillée et « dont il était la victime ». Belles paroles, que de bien nobles esprits ont répétées, répètent encore après Condorcet, mais

qu'il y avait une véritable grandeur d'âme à prononcer en pleine Terreur, sous le coup de la proscription, presque au pied de l'échafaud. Le sentiment qui les a dictées à Condorcet ne peut-il faire oublier, dans une certaine mesure, les fautes de sa vie politique et les erreurs nombreuses que nous avons dû signaler dans son œuvre?

LIVRE III

DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER.

ÉCOLE CATHOLIQUE.

Nous arrivons au dix-neuvième siècle, c'est-à-dire au siècle qui a le plus complètement reconnu à la philosophie de l'histoire le caractère de science et qui a donné à cette science la plus large extension. Après le drame formidable et grandiose de la Révolution et de l'Empire, dans la splendide éclosion intellectuelle qui suivit le rétablissement de la paix, toutes les branches des connaissances humaines furent renouvelées et comme transformées. L'histoire profita surtout de cette renaissance qui, pour l'éclat comme pour la durée, ne saurait être comparée qu'au magnifique mouvement du dix-septième siècle. Le goût des documents originaux et des pièces secrètes, l'étude plus approfondie des langues, des littératures, des monuments et des mœurs du passé, une critique plus sûre et plus large : tout se réunit pour renouveler l'histoire et pour donner à ses productions une précision, une couleur, une vie qu'elles n'avaient encore jamais eues. En même temps, le développement rapide et constant des sciences exactes et des sciences naturelles, leurs applications

de plus en plus nombreuses et fécondes, leur vulgarisation de plus en plus générale impriment aux générations de ce siècle et à l'esprit humain tout entier un caractère de plus en plus rigoureux, de plus en plus pratique. Ce n'est pas seulement dans le domaine propre de la science, c'est encore en philosophie comme en histoire que la méthode analytique et expérimentale remplace la méthode d'induction et le raisonnement *à priori*. Partout, la théorie cède le pas aux faits, et aux faits minutieusement analysés, rapprochés, comparés avec un soin scrupuleux, quelquefois même excessif. Sans doute, on ne se refuse pas aux conclusions générales, on ne s'interdit pas les systèmes, mais à la condition qu'ils reposent sur une série d'observations de détail et sur une sorte d'étude microscopique des faits.

Une telle disposition d'esprit ne pouvait que favoriser les progrès de la philosophie de l'histoire. Quel est, en effet, l'objet, quelle est l'utilité de cette science, sinon de dégager, pour ainsi dire, la théorie de la réalité et de conclure de l'observation des faits historiques à l'existence de certaines lois, naturelles ou divines, qui nous apparaissent, à travers la multitude et la complexité des événements, comme régissant et dominant toutes les manifestations de l'activité humaine? En se montrant, suivant le conseil de Voltaire, plus défiante dans l'acceptation des traditions anciennes, plus difficile sur le choix de ses sources, plus réservée dans ses conclusions, l'histoire donnait une base plus solide à la philosophie de l'histoire et favorisait, par là même, de la façon la plus efficace, les progrès de cette dernière science. La philosophie y contribuait aussi, en entrant, à son tour, dans une voie analogue, en suivant la même direction, en faisant une part de plus en plus large à l'étude des phénomènes de l'ordre physique et du développement, soit collectif, soit individuel, de l'humanité.

Notre siècle devait donc être et est, en effet, véritablement le siècle de la philosophie de l'histoire. Il n'a créé, il est vrai, dans cette science que deux doctrines nouvelles : celle du spiritualisme éclectique et critique, illustrée par MM. Guizot, Cousin et Quinet; celle du transformisme, due à Darwin et à Herbert Spencer; mais il a approfondi, renouvelé et complété toutes les autres. Il a donné à chacune d'elles sa formule, sinon définitive, du moins la plus précise et la plus complète; il les a envisagées toutes à un point de vue plus large, plus humain, et, pour ainsi dire, plus vivant.

Le propre de notre siècle est, en effet, de ne jamais séparer le sujet de l'objet, de faire peu de théorie pure et de laisser à la personnalité, à l'expérience individuelle du savant sa place dans la science. C'est ce qui est arrivé notamment dans la philosophie de l'histoire, car, sciemment ou non, les historiens philosophes subissent, comme les historiens, l'influence des temps et des milieux où ils vivent. Au dix-huitième siècle, c'est-à-dire à une époque de scepticisme railleur et de rêveries humanitaires, les systèmes de philosophie historique se résumaient, en général, dans le pyrrhonisme de Voltaire ou dans l'optimisme de Condorcet. Au dix-neuvième siècle, au lendemain de la Révolution, les illusions sont tombées : on reconnaît la nécessité de doctrines fixes et de croyances morales; on ne se repaît plus de théories philosophiques; on croit aux faits, et l'on incline soit au pessimisme complet, soit au pessimisme tempéré et relevé par la foi.

De ces systèmes divers, le premier qui fasse son apparition est le système catholique. Il était naturel qu'il en fût ainsi. Les prodigieuses iniquités de la Révolution en matière religieuse devaient amener, et amener promptement, une réaction proportionnée à leur excès même. Comme il arrive d'ailleurs en pareil cas, on devait s'en prendre non seulement aux faits

criminels, mais encore aux doctrines qui passaient pour les avoir inspirés, non seulement aux exagérations des principes, mais aux principes mêmes, et, opposant une formule absolue à une autre formule absolue, on devait, pour ainsi dire, dresser de toutes pièces, en face de la société moderne, une sorte de machine de guerre, un système complet et inflexible dans lequel l'histoire et la philosophie étaient comme mises à contribution pour justifier, en même temps et à un titre égal, le pouvoir absolu et le dogmatisme, la royauté et le catholicisme, le trône et l'autel.

Cette école a produit une grande quantité de travaux dus à une même inspiration et tous dignes d'une sérieuse attention. Ils sont trop nombreux pour que nous les étudiions isolément, dans l'ordre de leur apparition. Nous les réunirons donc en un seul groupe, en suivant, à partir de la Révolution française, le développement et les modifications de l'idée commune de laquelle ils dérivent.

I

Le premier en date est le livre de M. de Bonald, intitulé : *Théorie du pouvoir politique et religieux*, composé pendant l'émigration et publié presque en même temps que l'*Esquisse* de Condorcet, dont nous avons donné plus haut l'analyse. Comme l'indique son titre même, l'ouvrage de M. de Bonald est plus politique que philosophique : il traite presque exclusivement de la nature et des conditions d'existence des gouvernements ; il a pour objet de réfuter le *Contrat social* et d'opposer une sorte d'*Esprit des lois* catholique à l'*Esprit des lois* philosophique de Montesquieu. Il n'y est

que fort peu question de philosophie de l'histoire, et il ne rentre, dès lors, que très indirectement dans le cadre de notre étude. Il mérite cependant une mention, même ici, à cause de la nouveauté des idées qui s'y trouvent développées, de l'étendue de la science dont fait preuve l'auteur, de la vigueur de sa pensée et de la courageuse franchise de son accent.

Le véritable philosophe catholique du commencement de ce siècle, celui qui a formulé avec le plus de netteté, de talent et d'autorité la théorie philosophique de l'histoire envisagée au point de vue chrétien, n'est pas M. de Bonald, c'est Joseph de Maistre. Ses *Considérations sur la France*, ses *Soirées*, plus encore son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* renferment, sur ce sujet, à côté de paroles de colère et de doctrines excessives, hautaines ou désolantes, des vues d'une profondeur, d'une justesse et d'une élévation singulières.

A côté de lui, un doux et profond penseur, Ballanche, a, dans sa *Palingénésie sociale*, cherché à reconstituer les origines des sociétés humaines et projeté sur les ténèbres de ces temps primitifs les lumières d'un esprit pénétrant et ingénieux, quoique trop souvent égaré par un mysticisme exagéré, par l'abus du symbolisme ou par la confusion abusive du sentiment religieux avec l'esprit philosophique.

Ce n'est cependant pas en France que la philosophie catholique de l'histoire a produit sa plus belle œuvre et atteint son plus complet développement. Elle le doit à un Allemand, à Frédéric de Schlegel. Ses dix-huit leçons sur la philosophie de l'histoire constituent l'un des principaux monuments de cette science : nous leur consacrerons un examen approfondi et nous achèverons ainsi la revue des œuvres philosophico-historiques qui sont nées, au commencement de ce siècle, de l'inspiration catholique, alliée tantôt à l'absolutisme poli-

tique, tantôt à certaines tendances encore fort indécises vers les idées libérales.

II

Il convient de mettre d'abord en pleine lumière le trait commun de toutes ces études, celui par lequel elles se séparent absolument des œuvres analogues de l'école du dix-huitième siècle, celui qui leur donne, avec leur caractère nettement religieux, leur puissance et leur originalité. Toutes reconnaissent et proclament la dualité de la nature humaine, l'existence du mal et le conflit des deux principes au fond de notre âme comme sur la scène humaine : elles ne sont pas, en cela, en contradiction avec l'école philosophique, qui avait reconnu ces vérités avant elles. Seulement elles donnent à ce fait capital une explication théologique, peu nouvelle assurément, puisqu'elle remonte à Moïse, mais dédaignée, omise ou tournée en dérision par la philosophie du siècle dernier. Cette explication n'est autre que le dogme du péché originel, véritable pierre de scandale, défi théologique que leurs auteurs jettent au camp philosophique. Le péché originel est, pour eux, un principe primordial, qui embrasse toute la nature humaine, le monde entier, qui est au fond de toute science ayant l'homme pour objet, au fond de la philosophie comme de la politique, de l'histoire comme du droit et de la morale. Il est venu, au berceau même du monde, vicier, fausser, faire dévier, pour ainsi dire, la nature de l'homme et, par elle, le monde entier; il a jeté le trouble là où Dieu avait établi l'harmonie, déchaîné les ténèbres, la souffrance et le mal au sein de la lumière, de l'innocence et du bonheur

primitifs. Comme conséquence, l'homme, autrefois libre de la pleine et véritable liberté, est devenu esclave. Il voyait, il possédait la vérité par intuition directe : aujourd'hui, il ne l'a plus que d'emprunt, par l'éducation humaine et divine, par tradition ou par révélation. Par nature, il n'aimait que le beau, ne faisait que le bien : aujourd'hui, il lui faut un effort, — et quel effort ! — pour s'élever vers le beau, pour ne pas s'abandonner au mal; il a besoin d'être non seulement éclairé, instruit, mais encore dirigé, contraint, réprimé. De là, l'origine et la nécessité d'une autorité forte, d'un pouvoir religieux pour instruire les peuples, d'un pouvoir civil pour les maîtriser, tous deux représentants de Dieu sur la terre, tous deux, à des titres divers et dans un domaine différent, ayant mission de Dieu pour gouverner les hommes en son nom, d'après sa loi et sous leur responsabilité vis-à-vis de Lui.

Tel est le fondement du système de philosophie catholique que nous avons à examiner. Nous l'exposons, nous ne le discutons pas, car il est d'ordre religieux, il est essentiellement théologique, et nous n'avons pas qualité pour parler théologie, surtout ici. Il suffit de constater, au point de vue purement psychologique, combien est large, ferme et logique la base ainsi donnée non seulement à la science politique, mais encore à la philosophie, notamment à la philosophie de l'histoire. Il est vrai, d'autre part, que la conciliation à établir entre la chute de l'homme et la bonté de Dieu, entre le libre arbitre d'Adam et la Providence divine, offre à la raison un problème désespérant, dont la solution ne se trouve que dans le mystère. Mais la difficulté n'est-elle pas la même, dans le domaine purement philosophique, quand il s'agit d'expliquer la coexistence de la liberté humaine avec la prescience et la toute-puissance de Dieu? Et quelques philosophes, parmi les plus grands, parmi les plus hardis, n'ont-ils pas dû, sur ce point, se borner à courber la tête, en consta-

tant tout à la fois et la coexistence et l'incompatibilité logique des deux principes?

III

M. DE BONALD.

Après avoir ainsi dégagé le trait essentiel et dominant du système, nous pouvons plus facilement en aborder les détails, en étudiant séparément chacun des auteurs qui le représentent.

Nous n'avons pas à suivre M. de Bonald dans les détails de sa théorie politique. Il suffit de dire que, dans son système, le pouvoir public doit être organisé sur le même modèle que l'autorité familiale : il doit donc être unique et absolu, mais non pas arbitraire, car il est, comme le pouvoir paternel, soumis aux lois divines. Cette doctrine, on le voit, est la doctrine même de Bossuet. Ce n'est pas, du reste, le seul trait de ressemblance voulue entre M. de Bonald et l'évêque de Meaux. Le philosophe aveyronnais a évidemment cherché à faire, dans sa *Théorie du pouvoir*, en même temps que la contre-partie de l'*Esprit des lois*, une sorte de continuation de la *Politique tirée de l'Écriture sainte* et du *Discours sur l'histoire universelle*. Il n'y a réussi qu'en partie. Si les définitions qu'il donne des différentes formes de gouvernement et de leurs caractères sont généralement exactes, si les critiques, d'ailleurs modérées, qu'il adresse à Montesquieu sont souvent justifiées, il aboutit à des conclusions étranges lorsqu'il tire les conséquences politiques et pratiques de la nature de l'homme, et il n'arrive surtout à produire qu'une copie singulièrement pâle et insignifiante du *Discours sur l'histoire*

universelle. Il a fort bien vu, comme Herder et comme Condorcet, que Montesquieu avait exagéré l'action du climat sur les hommes, et que d'autres influences, notamment celle de la race, étaient, dans nombre de cas, beaucoup plus puissantes. Mais il a eu, comme plusieurs écrivains qui se sont occupés de politique ou de philosophie de l'histoire, le tort de penser qu'il devait faire précéder ses études d'une esquisse de l'histoire universelle. C'est ainsi qu'il a passé successivement en revue, mais d'une manière superficielle et sans rien ajouter aux connaissances fort incomplètes que l'on possédait alors, les principaux peuples de l'antiquité : Éygptiens, Assyriens, Perses, Grecs, Romains, et retracé, à partir de l'ère chrétienne, les destinées des Germains et des Gaulois.

Dans cette longue étude rétrospective, M. de Bonald cherche la confirmation des axiomes qui forment la base de sa philosophie de l'histoire. Il veut prouver, — et il y réussit sans peine, — que l'innocence primitive de l'homme à l'état de nature et la constitution des sociétés par un contrat social librement débattu et consenti n'ont jamais existé que dans l'imagination de J.-J. Rousseau. M. de Bonald croit, au contraire, à la perversité de l'homme depuis la chute, et, comme il est dans sa nature d'aller aux extrêmes, comme les circonstances mêmes l'y poussaient, il va jusqu'à donner raison à Hobbes et jusqu'à admettre formellement que l'état de guerre est naturel d'homme à homme (1). Hobbes se fondait sur cette idée pour reconnaître aux souverains un pouvoir absolu : M. de Bonald est, sur ce point encore, d'accord avec lui. Il attribue à la société toute autorité sur l'individu ; il n'admet pas que l'homme puisse créer, ni améliorer la société, qui est une institution de Dieu ; mais il croit que c'est la société qui crée et forme l'homme social. Il lui reconnaît même la

(1) *Théorie du pouvoir*, t. Ier, p. 131.

faculté de perfectionner l'homme et de le perfectionner indéfiniment; car, par une étrange rencontre, il admet, avec Condorcet, la perfectibilité indéfinie de l'homme. Il est vrai que, dans le système de Condorcet, cette perfectibilité est une qualité innée de la nature humaine, tandis qu'aux yeux de M. de Bonald, elle n'est qu'une forme de la grâce divine et une conséquence de la Rédemption. En somme, très remarquable au point de vue logique, puissamment conçu et ordonné, le livre de M. de Bonald a le grand mérite d'être une protestation énergique contre certaines erreurs, trop longtemps triomphantes, de J.-J. Rousseau, et de remettre en honneur le principe d'autorité si étrangement méconnu par la Révolution. Mais il a le tort d'assimiler trop complètement le principe du pouvoir religieux à celui du pouvoir civil. Malgré ses nombreux et incontestables mérites, ce n'est pas un ouvrage de philosophie de l'histoire, mais une œuvre politique. C'est, dans un sens diamétralement opposé et dans un esprit contraire, un livre de combat, tout aussi bien que l'*Esquisse* posthume de Condorcet.

IV

JOSEPH DE MAISTRE.

Comme M. de Bonald, dont il se disait modestement le disciple, le comte Joseph de Maistre a compris que, sans le ciment de l'idée religieuse, nul édifice social ne peut se tenir debout. Telle est la pensée dominante de ses œuvres, tel est le fond de sa doctrine. Mais, autant et plus que M. de Bonald, il est un combattant, non un philosophe. Il est, comme M. de

Bonald, contre-révolutionnaire déclaré; l'émigré domine absolument en lui. S'il s'est tourné vers l'avenir avec plus de hardiesse que M. de Bonald, il n'en est pas moins resté le représentant d'une cause ancienne et vaincue, dont, au reste, il saisissait les côtés faibles avec une rare pénétration. Il était trop le martyr de cette cause pour juger sans passion les idées et les sociétés nouvelles.

Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, le propre de M. de Maistre est de tout assombrir et de tout pousser à l'extrême. Au génie près, c'est un Pascal politique. Toute sa théorie sociale, historique et philosophique repose sur l'idée du sacrifice et sur le dogme de l'expiation. Partout, dans l'homme et dans la nature, il voit le combat acharné, sanglant, éternel entre le bien, dont la source est en Dieu, et le principe du mal, incarné dans Satan. Pour lui, la Révolution française, par exemple, est tout entière une manifestation sensible du démon sur la terre. L'homme, qui porte en lui le germe satanique, ne peut donc remplir sa mission ici-bas, s'il n'extirpe ce germe, s'il n'en délivre sa nature viciée, s'il ne la réprime par le sacrifice et ne la purifie par l'expiation. De là, l'opinion si connue de M. de Maistre sur le mal et sur la souffrance. Non seulement il les croit inévitables, mais encore il les juge presque nécessaires. C'est ainsi qu'il salue les fléaux comme les instruments de la justice divine, la guerre comme une sorte de fécondation sanglante de l'humanité; c'est ainsi que, dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg,* il en arrive à exalter le bourreau comme le personnage principal et essentiel de l'État. Bien avant que l'école pessimiste soit fondée, il est pessimiste, mais dans un sens spécial. Il ne plaint pas les souffrances de la nature humaine : il croit utile, indispensable qu'elle souffre, il se résigne à la voir souffrir. Ainsi, dans ses *Considérations sur la France,* après une effroyable énumération de toutes les guerres qui

ont ravagé l'univers, voici en quels termes singuliers il conclut : « Il y a lieu de douter, au reste, que cette destruction « violente soit, en général, un aussi grand mal qu'on le croit : « du moins, c'est un de ces maux qui entrent dans un ordre « de choses où tout est violent et *contre nature*, et qui pro- « duisent des compensations... Le genre humain peut être « considéré comme un arbre qu'une main invisible taille « sans relâche et qui gagne souvent à cette opération... Or, « en suivant toujours la même comparaison, on peut obser- « ver que le jardinier habile dirige moins la taille à la végé- « tation absolue qu'à la fructification de l'arbre : ce sont des « fruits, et non du bois et des feuilles qu'il demande à la « plante. Or, les véritables fruits de la nature humaine, les « arts, les sciences, les grandes entreprises, les hautes concep- « tions, les vertus mâles tiennent surtout à l'état de guerre. « On sait que les nations ne parviennent jamais au plus haut « point de grandeur dont elles sont susceptibles qu'après de « longues et sanglantes guerres... En un mot, on dirait que « le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle génie... « Tonnons, cependant, contre la guerre et tâchons d'en « détourner les souverains (1). »

M. de Maistre généralise l'observation; il ne voit partout que le mal. « Il n'y a que violence dans l'univers; mais nous « sommes gâtés par la philosophie moderne, qui a dit que « *tout est bien*, tandis que le mal a tout souillé et que, dans « un sens très vrai, *tout est mal*, puisque rien n'est à sa « place. La note tonique du système de notre création ayant « baissé, toutes les autres ont baissé proportionnellement, « suivant les règles de l'harmonie. *Tous les êtres gémissent* « et tendent, avec effort et douleur, vers un autre ordre de « choses (2). »

(1) *Considérations sur la France*, p. 48 à 54.
(2) *Id.*, p. 51.

M. de Maistre se console et se rassure, il est vrai, en songeant que Dieu, c'est-à-dire l'*Amour éternel,* saura tirer le bien du mal. « Les spectateurs des grandes calamités « humaines sont conduits à ces tristes méditations; mais gar- « dons-nous de perdre courage : il n'y a point de châtiment « qui ne purifie; il n'y a point de désordre que l'*Amour éter-* « *nel* ne tourne contre le principe du mal. Il est doux, au « milieu du renversement général, de pressentir les plans « de la Divinité. »

La doctrine de M. de Maistre repose, en effet, tout entière sur cette idée que les événements humains dépendent uniquement de la volonté divine, mais sans que notre libre arbitre soit supprimé. « Nous sommes », dit-il, « tous atta- « chés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple, qui « nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admi- « rable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des « êtres libres sous la main divine. *Librement esclaves,* ils « opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement : « ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans changer les « plans généraux...

« .....Dans le monde politique et moral comme dans le « monde physique, il y a un ordre commun, et il y a des « exceptions à cet ordre. Communément, nous voyons une « suite d'efforts produits par les mêmes causes; mais, « à certaines époques, nous voyons des actions suspen- « dues, des causes paralysées et des effets nouveaux... « Dans l'ordre physique, où l'homme n'entre point comme « cause, il veut bien admirer ce qu'il ne comprend pas; « mais, dans la sphère de son activité, où il sent qu'il est « une cause libre, son orgueil le porte aisément à voir « le désordre partout où son action est suspendue ou dé- « rangée... Mais jamais l'ordre n'est plus visible, jamais « la Providence n'est plus palpable, que lorsque l'action

« supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute « seule (1). »

Même dans les circonstances ordinaires, l'homme ne saurait rien créer dans la sphère de son activité : il ne peut que modifier. Le comte de Maistre choisit, avec raison, comme exemple, les constitutions primitives des peuples vraiment libres, qui ne sont jamais sorties d'une délibération. « Tantôt elles ont, « pour ainsi dire, *germé* d'une manière insensible, par la « réunion d'une foule de ces circonstances que nous nom- « mons fortuites; et quelquefois elles ont un auteur unique « qui paraît comme un phénomène et se fait obéir (2). »

Poursuivant l'étude des constitutions, Joseph de Maistre entre, à cet égard, dans une série de considérations d'une justesse frappante, et d'autant plus remarquables qu'elles étaient plus contraires aux idées alors dominantes. Ainsi, d'après lui, les lois écrites ne sont jamais que des déclarations de droits antérieurs, et il s'en faut de beaucoup que tout ce qui peut être écrit le soit. Plus on écrit, plus l'institution est faible. Nulle nation ne peut se donner la liberté, si elle ne l'a déjà. Enfin, « lorsque la Providence a décrété la for- « mation plus rapide d'une constitution politique, il paraît « un homme revêtu d'une puissance indéfinissable : il parle « et il se fait obéir; mais ces hommes merveilleux n'appar- « tiennent peut-être qu'au monde antique et à la jeunesse « des nations. Quoi qu'il en soit, voici le caractère distinctif « de ces législateurs par excellence. Ils sont rois ou émi- « nemment nobles.....; ils ne sont jamais ce qu'on appelle des « savants (3). »

Ainsi, dans le système de M. de Maistre comme dans celui de Bossuet, la main de la Providence est partout présente et

(1) *Considérations sur la France*, p. 1 à 3 et 5.
(2) *Id.*, p. 93.
(3) *Id.*, p. 97 et 100.

sensible. Rien n'est créé, rien n'existe que par elle. « Aucune « institution humaine ne peut durer si elle n'est supportée « par la main qui supporte tout, c'est-à-dire si elle ne lui « est spécialement consacrée dans son origine (1)... D'un « côté, le principe religieux préside à toutes les créations poli- « tiques ; et, de l'autre, tout disparaît, dès qu'il se retire (2). »

Cette dernière phrase exprime une vérité absolue, que l'expérience s'est chargée de démontrer cruellement à la France. Les autres propositions de M. de Maistre ne sont pas également sûres. Il lui arrive souvent d'affirmer imprudemment ou de lancer des prédictions hasardées : c'est ainsi que, parlant de Malthus, il en a loué la doctrine (3), et que, cherchant à présager les destinées des États-Unis, il annonce, avec l'assurance d'un oracle, que la ville de Washington ne portera pas ce nom, ou ne se construira pas, ou ne servira pas de siège au congrès (4).

Sans insister sur ces critiques de détail, on doit reconnaître ce qu'a de noble et de majestueux la doctrine de M. de Maistre. Comme celle de Bossuet, elle nous montre Dieu partout présent et tout-puissant, gouvernant et dirigeant toutes choses suivant les décrets de son éternelle Providence ; elle indique fort bien comment sa bonté infinie sait faire servir même le mal à la réalisation de ses desseins bienfaisants. Elle est beaucoup plus contestable, au point de vue du rôle de l'homme ; elle l'écrase, elle l'anéantit trop devant la toute-puissance divine ; elle ne rend pas suffisamment compte des conditions dans lesquelles sa liberté se concilie avec la volonté de Dieu. Il est « librement esclave », dit M. de Maistre ; mais cette belle antithèse vaut-elle une explication ? N'en aurait-

(1) *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques,* p. 63.
(2) *Id.*, p. 89.
(3) *Id.*, Préface, p. v.
(4) *Considérations sur la France,* p. 121.

elle pas besoin elle-même? Ailleurs M. de Maistre, empruntant une parole de Plutarque, compare l'homme entre les mains de Dieu à un outil entre les mains de l'ouvrier : est-ce là ce qu'il appelle être « librement esclave », et que peut être, pour lui, la liberté de l'outil? M. de Maistre dit bien que « les hommes agissent librement, mais sans changer les « plans généraux ». Resterait à savoir comment le plan général pourrait encore être suivi, si toutes les volontés humaines agissaient contrairement à ce plan ; ou, si Dieu empêche la réalisation de cette hypothèse, comment toutes les volontés sont libres. Au fond, M. de Maistre était, sans doute, surtout préoccupé de la libre action de la sagesse et de la puissance divines : il devait faire assez bon marché du libre arbitre humain, comme de toute liberté. Il ne tient assez de compte ni de l'indépendance ni de la dignité de l'homme; il l'accable et l'abaisse trop sous le poids de sa misère, sans le relever, comme savait le faire admirablement Pascal : c'est là son premier défaut. Il en a un second, c'est de mêler constamment la politique à la philosophie et ses magnifiques invectives à l'affirmation de sa foi religieuse; c'est de faire dégénérer en pamphlets éloquents et justement indignés des traités dogmatiques où l'on devait s'attendre à ne trouver que la calme et froide discussion de thèses philosophiques. C'est là, sous un certain point de vue, l'honneur du comte de Maistre; c'est aussi sa faiblesse.

V

BALLANCHE.

Il ne faut pas demander à Ballanche la forte et puissante logique du comte de Maistre. Il ne faut pas davantage s'at-

tendre à rencontrer chez lui cette haute et impérieuse éloquence, ces puissantes explosions de passion politique et religieuse qui valurent à l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* tant d'admirations enthousiastes et de haines violentes. Ballanche n'est pas un lutteur, c'est plutôt un rêveur. Il ne livre pas sa pensée sous la forme nette et arrêtée d'un système; il l'enveloppe, au contraire, de récits allégoriques, dans les longs développements de véritables poèmes en prose qui ne manquent pas de charme, s'ils manquent de brièveté. Sans doute, il ne réussit pas et il ne cherche même pas à se dégager de ses sentiments monarchiques et de ses croyances religieuses. Pas plus que de Bonald et de Maistre, pas plus que tous ses contemporains, il ne se désintéresse du combat acharné que se livrent sous ses yeux l'esprit de tradition et l'esprit de révolution. Mais il ne lance pas au monde nouveau ces imprécations superbes ou ces anathèmes raisonnés qui éclatent dans les œuvres de ses deux grands contemporains et coreligionnaires politiques. Mieux qu'eux il sait s'élever au-dessus de la poussière et du bruit de la mêlée, au-dessus des préoccupations de l'heure présente, et embrasser dans son ensemble la marche de l'humanité, en lui rattachant simplement cet incident énorme, terrible, mais après tout passager, qui s'appelle la Révolution française. Cela tient à son caractère doux, à sa nature optimiste; cela tient aussi à la date de ses ouvrages et à ce fait qu'il écrivait vers la fin de la Restauration, tandis que de Bonald et de Maistre, plus vieux d'une trentaine d'années, composaient leurs ouvrages les plus célèbres dans l'émigration.

Au fond, cependant, et lorsqu'on dégage la pensée de Ballanche des ornements dont il se plaît à l'envelopper, on retrouve chez lui toutes les idées essentielles, tous les principes fondamentaux qu'avaient développés avant lui les chefs de l'école catholique. Comme eux, il croit à la perfectibilité de

la race humaine et à la loi du progrès; il en retrouve la trace et la preuve vivante à toutes les grandes époques de l'histoire de l'humanité. Ses principaux écrits n'ont même pas d'autre objet que de suivre, à travers les siècles, les phases de ce cycle immense. Comme tous ceux qui se sont occupés de philosophie de l'histoire, il a essayé, lui aussi, de composer une histoire universelle. Mais, et c'est là son originalité, il a présenté cette sorte d'histoire universelle plutôt sous l'apparence d'une fiction poétique et d'une légende historique que sous la forme d'un exposé scientifique. Il s'est d'ailleurs, et avec toute raison, beaucoup moins attaché aux faits extérieurs, aux dates et aux révolutions des empires qu'à l'histoire en quelque sorte latente, à celle des idées, des religions, des littératures, des lois et du langage. Il est, en cela, un vrai disciple de Vico, Vico si dédaigné ou si inconnu de Joseph de Maistre, si apprécié, au contraire, et si admiré du philosophe lyonnais. Ballanche a été l'un des premiers à reconnaître tout ce qu'il y avait d'ingénieux et de profond dans la *Scienza nuova;* il a été l'un des premiers également à s'en inspirer et à l'imiter. Comme Vico, il croit à l'identité des évolutions qui se reproduisent, d'âge en âge, dans l'histoire des nations. Comme Vico, il croit à l'éducation de l'humanité et des peuples encore ignorants et barbares par ces grands initiateurs qui s'appelèrent les héros, les législateurs et les poètes, et qui souvent réunirent en eux ces qualités diverses. Comme Vico, enfin, il attache une importance capitale à l'histoire du langage, à l'origine des mots, à leur forme première, et il se plaît à retrouver dans leur acception originaire, dans leur étymologie et dans leur filiation, pour ainsi dire, le souvenir vivant des idées primitives de l'humanité.

Mais plus Ballanche remonte aux origines lointaines du genre humain, plus il y reconnaît l'empreinte visible et profonde d'une inspiration céleste et d'une main divine. Selon

lui, l'homme n'est pas, comme on l'a dit, un animal plus parfait que les autres et plus perfectible; non, « c'est « l'homme; il n'est pas plus élevé dans la sphère des êtres, « il est hors de cette sphère. Il n'a point d'instinct comme les « animaux; il a une liberté et une volonté. L'absence de cet « instinct fait qu'il a besoin de tout apprendre. La société est, « si l'on peut parler ainsi, un instrument nécessaire à « l'homme, et les révélations dont la société est dépositaire « sont le seul moyen par lequel l'homme ait pu parvenir à « connaître et à aimer (1). »

C'est Dieu lui-même qui, par une sorte de continuation de la création, a prodigué à l'homme tous les éléments de son développement moral, intellectuel et même physique. Les deux principaux instruments de ce développement sont la société et le langage qui, l'un et l'autre, sont des révélations et comme des dons de Dieu à l'humanité. Selon Ballanche, l'homme ne peut exister, bien plus, il ne peut se concevoir en dehors de l'état social. Démentant directement la théorie de Jean-Jacques, il affirme que « l'homme n'est jamais né « en dehors de la société. Il a, dit-il, toujours trouvé la société « existante, n'importe à quel état de perfection; il n'a pu, « par conséquent, fonder primitivement la société. Il n'a pas « même été libre de choisir l'état social, car la société lui a « été imposée comme les autres conditions de son existence... « L'état qu'on a appelé l'état de nature est une chimère. « L'état sauvage ou de barbarie n'est qu'une dégénération « dont nous n'avons pu suivre les périodes, mais qui certaine- « ment n'est ni un état naturel, ni un état primitif (2). » Ballanche en trouve la preuve non seulement dans tous les témoignages historiques, mais encore dans la nature même

(1) *Essai sur les institutions sociales.* (*OEuvres complètes,* t. II, p. 244.)

(2) *Id., ibid.,* p. 197.

de l'homme. Sa longue enfance, son défaut d'instinct, le caractère moral que l'amour revêt dans l'humanité, son penchant naturel au repos, son besoin de conserver le fruit de son travail pour s'épargner des labeurs nouveaux, son horreur de la solitude dans laquelle il se déprave et s'affole, tout, dans l'homme, le prépare et le prédestine à la société. La nature même l'y oblige : la société n'est pas choisie par lui, elle lui est imposée; elle est une loi divine, une création de Dieu.

Le langage, lui aussi, est une autre révélation de Dieu à l'homme. Il est comme le lien de l'humanité. « Toutes les « sociétés humaines, le genre humain tout entier, depuis « l'origine des choses jusqu'à la fin, ne forment par la parole « qu'un seul être collectif uni à Dieu. Ainsi sont liés, dans « la pensée de l'homme, dans son intelligence, dans ses « affections, le présent, le passé, le futur, le monde idéal et « le monde positif, le fini et l'infini, le temps et l'éternité. « Ainsi toutes les générations humaines, ainsi tous les peuples « de tous les âges et de tous les lieux, ainsi les vivants et les « morts sont unis entre eux et avec Dieu par la parole (1). » Ballanche va plus loin encore. Non seulement, à ses yeux, le langage articulé de l'homme est un don, une révélation de Dieu; il en est, de plus, comme une imitation et un écho affaibli. Lorsqu'il parle, il bégaye la parole de Dieu, comme l'enfant, dans ses premiers mots, bégaye la parole de sa mère et de sa nourrice. « Une émanation de la parole divine a été « communiquée à l'homme. Au commencement, Dieu voulut « enseigner la parole à l'homme pour lui parler au moyen « de cette même parole. Dieu apprit donc à l'homme le nom « de chaque chose, de chaque être et de toutes les idées « premières. Dieu revêtit d'un nom tous les sentiments de

(1) *Essai sur les institutions sociales.* (*Œuvres complètes*, t. II, p. 271.)

« l'homme et le lui enseigna. Dieu se donna lui-même un « nom pour que l'homme connût le nom de Dieu (1). »

Cette explication biblique des origines de l'humanité peut assurément soulever bien des objections ; mais il est difficile d'en contester la grandeur. Elle caractérise le système de Ballanche, elle en constitue l'originalité. Pour lui, l'homme est la créature et l'élève de Dieu, l'homme tout entier, aussi bien l'homme intellectuel et moral que l'homme physique, aussi bien l'homme en société que l'homme isolé. C'est la thèse de Bossuet, reprise à un point de vue nouveau. L'évêque de Meaux avait représenté les empires, les souverains et les grands hommes placés comme des instruments dans la main du divin ouvrier et servant, sans le soupçonner, à l'accomplissement de ses desseins éternels. Ballanche, à son tour, nous montre non plus les conquérants et les nations, mais, ce qui est peut-être plus grand encore, les esprits et les civilisations se formant, dès l'origine des temps, à l'école de Dieu et obéissant constamment à son impulsion souveraine. Cela ne veut point dire sans doute que toute conception sociale, tout idiome humain soit une œuvre de Dieu. Par leur diversité même et par leur contradiction, ces créations si multiples de la liberté humaine excluent l'idée d'une inspiration directe de la divinité. Mais ce qui est divin dans l'homme, c'est l'idée même, l'instinct et le besoin de la société, c'est le don de la parole articulée et du langage. Par là, l'homme s'est, dès son apparition dans le monde, distingué à tout jamais de tout le reste du règne animal ; par là, il a pris conscience et porté en lui-même le témoignage de sa parenté morale avec Dieu lui-même.

Ces titres de noblesse morale sont en lui, inhérents à sa nature entière, à son corps et à son esprit comme à son âme.

(1) *Essai sur les institutions sociales.* (*OEuvres complètes*, t. II, p. 269.)

Il ne les a pas acquis par une série de transformations successives; il les possède par droit de naissance, il est avec eux, il ne peut être sans eux. De même, ils sont, pour lui, inamissibles. Il ne serait pas s'il cessait de les posséder, et l'humanité trouve en eux les germes et les éléments d'un progrès constant, indéfini, mais non pas infini. Par sa ressemblance avec Dieu, grâce à son origine divine et aux révélations divines, l'humanité aurait pu, non pas s'élever jusqu'à Dieu, mais, du moins, rester en union constante et absolue avec Dieu. Sa chute, dont Ballanche retrouve les marques trop visibles dans toutes les passions et toutes les faiblesses du cœur humain, a rompu cette union et arrêté l'ascension sublime de la créature vers son créateur. Mais la destinée de la créature déchue n'en reste pas moins la même. Monter, monter toujours, par une série de progrès dont chacun est une manifestation de la toute-puissance et de la bonté divines, monter jusqu'au terme marqué par Dieu pour la consommation finale et pour l'anéantissement suprême des cités humaines dans la cité de Dieu : telle est la vocation de l'humanité, la loi de l'histoire; telle est la conclusion du système de Ballanche, ou, si l'on veut, la douce et consolante espérance du philosophe lyonnais.

VI

SCHLEGEL.

L'œuvre de Frédéric de Schlegel mérite une sérieuse attention. Ce n'est pas qu'elle apporte beaucoup d'éléments nouveaux dans ce qu'on pourrait appeler le débat philosophique sur le sens et la moralité de l'histoire; mais, largement con-

çue, fermement écrite, reposant sur l'érudition la plus vaste et la plus solide, elle est la plus brillante et, en même temps, la plus forte synthèse de la doctrine catholique en matière de philosophie de l'histoire.

Dès le début du livre de Schlegel, Dieu apparaît au premier plan, comme l'acteur non pas unique, mais principal, de l'histoire. « Dans l'histoire comme dans toute autre science, « comme dans la vie », dit Schlegel (1), « le point fonda-« mental et essentiel est cette question : est-ce de Dieu que « provient tout ce qui existe? Regardant Dieu comme prin-« cipe, ne veut-on assigner à la nature que le second rang « après lui, rang d'ailleurs assez grand et assez important; « ou veut-on, au contraire, accorder la primauté à la nature « et en tirer la conséquence nécessaire que tout ce qui existe « procède d'elle seule? Dans ce dernier cas, on ne niera pas « explicitement l'existence de Dieu : cependant, on l'écartera « indirectement, on s'en passera... En rapportant la question « à la philosophie de l'histoire, on peut dire que ceux qui, « sur ce terrain, prennent la nature seule pour point de « départ, ne reconnaissant et n'admettant sur l'homme qu'une « opinion puisée dans l'histoire naturelle, ont beau réunir et « entasser des arguments précieux et séduisants au premier « aspect, ils ne peuvent se débrouiller à leur aise dans le « monde et dans les réalités de l'histoire; ils ne sauront jamais « atteindre à la hauteur de cette science, ni en donner une « explication complètement satisfaisante. »

Aux yeux de Schlegel, Dieu et la nature sont tous deux, bien qu'à des degrés différents, les forces qui dominent l'histoire, dirigent l'homme et influent sur sa liberté morale. Déterminer la part qui revient à l'un et à l'autre dans le déve-

(1) *Philosophie de l'histoire, professée en dix-huit leçons publiques, à Vienne*, par Frédéric de Schlegel. (Traduction de M. l'abbé Lechat.) Paris, Desbarres, 1836. 2 vol. in-8° T. Ier, p. 41.

loppement de l'humanité : tel est le but que se propose Schlegel. On voit, par ce simple aperçu, toute la simplicité et toute la grandeur de son plan. Ce n'est rien moins que celui de Herder, repris dans un autre esprit. Étudier la demeure de l'homme, puis l'homme lui-même, rechercher quelle est la part de sa liberté, celle de la nature et celle de la Providence dans les destinées de l'humanité : voilà l'objet de son livre. Il est vrai qu'un des points de ce vaste programme n'est qu'à peine effleuré : c'est celui de la constitution physique du globe, qui avait été si amplement traité par Herder. Schlegel, au contraire, lui consacre à peine quelques pages : il se contente d'affirmer, sans la démontrer, la communauté d'origine de toutes les races humaines et d'établir, d'après les connaissances géologiques que l'on possédait alors, la conformité des découvertes de la science avec le récit biblique de la création et du déluge.

Il est beaucoup plus explicite, lorsqu'il arrive à la chute de l'homme. Il sent qu'il y a là une question morale et psychologique au premier chef, dont la solution doit réagir sur tout son système de philosophie historique. Comme Joseph de Maistre, comme M. de Bonald, comme Ballanche, Schlegel part de ce principe que la ressemblance avec Dieu est le caractère distinctif, l'essence, la destination de l'homme; mais que, déchu, par suite du péché originel, de sa pureté et de sa liberté primitives, il porte en lui deux principes, deux vies contraires, celle de la nature originairement droite et celle de la nature viciée par la faute. C'est le perpétuel conflit de ces deux éléments inconciliables qui constitue l'histoire, celle de chaque homme, celle de chaque peuple, celle de l'humanité tout entière. Dieu avait créé l'homme un : depuis le péché originel et à cause du péché originel, l'humanité s'est comme fractionnée en plusieurs races. Dieu avait donné au genre humain, comme lien commun, comme signe

suprême de son empire sur les animaux, la parole articulée; mais, l'homme ayant failli, la diversité des langues a jeté la division entre lui et ses frères. Depuis le jour de la chute jusqu'au temps présent, un esprit satanique, un instinct d'animalité féroce s'est déchaîné sur l'humanité : il se manifeste non seulement dans l'état de nature si mal à propos vanté par J.-J. Rousseau, c'est-à-dire dans l'état sauvage, mais jusque dans l'état civilisé et chez les nations les plus policées : on en trouve la preuve dans la vie des grands criminels, dans les révolutions, qui sont autant d'« *époques passagères d'abrutissement* »; enfin, dans certaines guerres faites avec acharnement et poussées jusqu'aux dernières extrémités.

Schlegel poursuit, non seulement dans l'histoire du peuple juif et en s'appuyant sur l'autorité de la Bible, mais encore dans l'histoire des nations de l'antiquité, d'après leurs fables et les récits de leurs historiens, le récit de cette lutte éternelle entre les deux principes contraires qui se partagent la nature humaine : il montre en présence la race de Seth et celle de Caïn, les Titans et les patriarches, les héros et les monstres du paganisme. Puis, quittant les temps primitifs ou fabuleux pour arriver à l'époque de la civilisation, il indique comment l'homme divisé contre lui-même et ayant, pour ainsi dire, perdu son assiette morale, n'a plus réussi, nulle part, à maintenir l'harmonie entre ses propres facultés. D'après lui, ces facultés, dont la réunion compose l'homme parfait, sont au nombre de quatre : elles s'appellent la raison, l'imagination, l'entendement et la volonté. L'homme innocent jouissait pleinement de toutes et maintenait entre elles un exact équilibre : déchu, il se laisse dominer exclusivement par l'une ou par l'autre, le Chinois par la raison, l'Indien par l'imagination, l'Égyptien par l'entendement, l'Hébreu par la volonté. De là, le caractère distinct des divers peuples, leurs conflits et leurs guerres.

D'après ce principe, d'après cette vue jetée sur les origines de la race humaine, Schlegel refuse de croire à la perfectibilité indéfinie de l'homme, et il réfute directement, sur ce point, l'opinion de Condorcet, qu'il qualifie de *libéralisme* historique. Il reconnaît ce qu'une semblable thèse peut avoir d'attrayant, de séduisant pour la raison. — « Si, dit-il, « elle n'est entendue que comme une disposition, une faculté « en puissance, inhérente à la nature de l'homme, indivi- « duellement pris, elle contient une grande part de vérité; « encore, dans ce cas, ne faut-il pas oublier que la nature « humaine offre, à côté de cette perfectibilité, un grand pen- « chant à la corruption. Mais, transportée sur le terrain de « l'histoire, la perfectibilité ne trouve pas au fond de com- « mencement véritable; car ce n'en est pas un que cette pré- « paration vague et *inarrêtée* (*sic*) d'un animal susceptible « de transformations successives et de plus en plus parfaites; « et rien, en général, ni la science, ni l'histoire, ni la vie ne « peut partir et procéder que de Dieu. Elle n'offre pas non « plus une fin distincte, cette progression à l'infini n'étant « pas un but arrêté et positif... Les faits ne se plient pas tou- « jours à cette règle d'un perfectionnement progressif et illi- « mité; c'est souvent, au contraire, une *loi de rotation* qui « paraît évidemment présider non seulement aux vicissitudes « de quelques nations prises isolément, mais encore aux « grandes périodes de lumières (1). »

Pour Schlegel, s'il reste à l'homme quelque espérance de perfectibilité, elle est tout entière dans le souvenir de sa ressemblance primitive avec Dieu. « Quiconque sera bien péné- « tré de la réalité du principe de cette ressemblance divine, « dont les vieux traits, à moitié effacés par le temps, se recon- « naissent cependant sur chaque page de l'histoire la plus

(1) *Philosophie de l'histoire, professée en dix-huit leçons publiques, à Vienne;* 7e leçon. T. Ier, p. 267.

« ancienne du monde, et dont l'empreinte se dévoile à la « réflexion, pour peu qu'elle fouille profondément dans les « réduits mystérieux du cœur humain, celui-là, quelque « grande que puisse être et paraître cette dégradation de « l'image divine dans l'homme, ne faillira jamais à l'espé- « rance d'en voir un jour le rétablissement (1). » L'homme peut réaliser en lui-même cette reconstitution de l'image divine par le développement interne de sa vie spirituelle; il peut retrouver l'unité de son être moral dans le réveil de la conscience, puis dans l'épanouissement de l'amour céleste, enfin dans le sens intérieur et complet du divin. La même progression est suivie par l'humanité dans son perpétuel effort pour rétablir en elle-même l'image de Dieu. Dans la première phase de l'histoire universelle, ce qui l'emporte, c'est l'idée de révélation, c'est la parole éternelle et divine; dans la seconde période du monde, au temps des grands empires de l'antiquité, l'idée dominante est l'idée de force, tantôt favorable, tantôt contraire au principe divin; enfin, depuis le commencement des temps modernes, « ce n'est que dans « la lumière supérieure de la vérité pure, éclairant à la fois « la science et la vie, qu'on trouvera le principe auquel il faut « tout rapporter, et selon lequel il faut tout juger dans le « passé; ce n'est que sur cette base aussi qu'on peut fonder « ses prédictions ou, du moins, ses pressentiments sur le « développement futur, sur l'avenir historique de l'huma- « nité (2) ». Parole, force, lumière : voilà le triple principe divin auquel correspondent les trois grands faits de l'histoire universelle : la révélation primitive, la propagation du christianisme et la prééminence de la civilisation actuelle de l'Europe.

(1) *Philosophie de l'histoire, professée en dix-huit leçons publiques, à Vienne;* 7e leçon. T. Ier, p. 269.
(2) *Id., ibid.*, p. 276.

Telle est, dans ses lignes principales, la base de la philosophie de l'histoire conçue au point de vue chrétien et que Schlegel qualifie de *légitime*. Cette philosophie serait infidèle à son titre et à sa mission si elle se montrait trop sévère dans ses appréciations sur la marche de l'humanité : connaissant les difficultés du progrès moral, elle doit être indulgente pour les chutes. Elle doit, de plus, se garder des exagérations, des violences de langage, de tout ce que Schlegel appelle *ultracisme;* elle ne doit méconnaître ni la grandeur et la dignité de la science, ni la perfectibilité dont l'homme continue d'être doué, alors même qu'il ne suit pas les préceptes divins ; enfin, elle s'abstiendra de faire intervenir les dogmes religieux dans l'histoire et de rapporter trop souvent les événements à l'accomplissement des desseins divins qu'elle suppose : « Si l'on n'observe pas cette précaution », dit avec infiniment de sagesse Frédéric de Schlegel (1), « on risque de se forger par anticipation et d'après les idées et les « conceptions humaines, un système de desseins prétendus « de la Divinité, qu'on applique au drame encore inachevé « de l'histoire de l'univers, dont l'étendue est trop vaste et « qui cache encore trop de secrets pour qu'on puisse le juger « d'après le peu de données que l'homme possède et sur lesquelles il a acquis une certitude complète. C'est un tort « que plusieurs écrivains n'ont pas su éviter dans leurs considérations religieuses sur l'histoire universelle. »

Dans ce grand drame de l'histoire, l'action de la Providence est toujours présente ; toujours aussi elle dirige les destinées de l'humanité dans le sens du progrès; mais, comme le fait remarquer Schlegel, son action est en général très lente, presque insensible ; c'est par exception qu'à certains moments de l'histoire il se produit comme une sorte de coup de

(1) *Philosophie de l'histoire, professée en dix-huit leçons publiques, à Vienne;* 10e leçon. T. II, p. 7.

théâtre; « il se fait une apparition soudaine de je ne sais quoi « d'extraordinaire et d'inaccoutumé, et comme un radieux « épanouissement de tout l'ordre intellectuel et moral, ou « comme une admirable aurore de printemps, dont la splen- « deur nous jette dans la surprise en illuminant tout à coup « les cieux (1) ».

En résumé, la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire la découverte des principes qui ont amené et produit les faits historiques, est, aux yeux de Schlegel, une science complexe qui ne peut s'acquérir sans l'étude approfondie des événements, sans le secours de l'induction psychologique, sans la connaissance de la nature de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Il n'en est pas, en effet, des forces motrices du développement humain comme des fonctions organiques qui s'accomplissent, suivant des règles immuables, dans l'ordre physiologique : les premières sont aussi variées dans leurs effets que les secondes sont constantes dans leurs résultats. Il semble que, prévoyant l'avènement de l'école positiviste, Schlegel veuille d'avance lui interdire le domaine de l'histoire, lorsqu'il fait remarquer que l'on ne saurait apprécier les actes humains suivant la méthode de l'histoire naturelle. Dans cette dernière science, tout est simple, tout est immuable : la structure organique des plantes et des animaux forme un système continu de genres et d'espèces qui tous ont une analogie générale; la croissance, la floraison, la chute des feuilles, et enfin la mort des individus, suivent toujours un cours naturel, invariable comme l'alternative du jour et de la nuit ou comme la succession uniforme des saisons. L'histoire, au contraire, ne nous offre rien que de complexe et de variable; les faits qu'elle embrasse résultent du concours de plusieurs éléments divers ou contraires; les lois naturelles, les fonctions orga-

(1) *Philosophie de l'histoire, professée en dix-huit leçons publiques, à Vienne;* 11ᵉ leçon. T. II, p. 66.

niques ne forment, en quelque sorte, que la base matérielle du développement historique; la force qui met en œuvre cette sorte de matière première, qui lui donne forme et vie, c'est la faculté mystérieuse et incompréhensible qui appartient à l'homme de choisir entre la vraie liberté dont l'essence est en Dieu et la fausse et rebelle liberté de l'égoïsme séparé de Dieu. Outre ce principe humain du libre arbitre, qui est déjà en dehors de la nature et de la fatalité, le développement historique suppose un autre principe, d'une nature supérieure et divine : ce principe est la Providence, qui gouverne et conduit chaque chose à sa fin et dont l'action, visible dans la marche des événements et des destinées humaines, se fait sentir à la fois dans l'ensemble et dans les détails. Enfin, une troisième puissance, supérieure aux forces naturelles, le principe du mal, fait encore sentir son influence dans le domaine de l'histoire, par la permission de Dieu et comme conséquence de la nature indéterminée de l'homme. Sans le libre arbitre, il n'y aurait pas d'histoire; « sans l'idée d'une Provi- « dence qui gouverne et dirige le cours entier des destinées « humaines, sans l'idée d'une vertu divine et libératrice qui « mène l'humanité vers sa délivrance finale, l'histoire entière « ne serait qu'un labyrinthe sans issue »; enfin, sans le principe du mal, il n'y aurait, pour l'homme, aucune possibilité d'exercer sa liberté morale. Tels sont les trois éléments qu'il faut étudier, suivant Schlegel, si l'on veut vraiment pénétrer le sens de l'histoire, et qui enlèvent à cette science toute analogie avec les sciences naturelles. Mais ces trois sources du développement historique ne sauraient être étudiées à part et en dehors des faits; elles doivent l'être en même temps que les faits et dans les faits, en tenant compte de la complexité naturelle de l'histoire, en n'oubliant jamais qu'elle est faite, pour ainsi dire, d'exceptions aux principes. Or, « dans une « science abstraite, une exception peut bien être traitée de

« désordre et de dérangement; dans la science de l'histoire, « tout ce qui fait une vraie exception sert à procurer une con- « naissance plus complète, une intelligence plus exacte de « l'ensemble, et à en rectifier le jugement ».

Nous ne pouvons donner ici qu'une idée sommaire de l'œuvre de Schlegel, et surtout de cette dernière partie, qui est supérieurement traitée, avec autant d'esprit philosophique que de véritable sens historique. En analysant avec délicatesse, avec sûreté les éléments constitutifs de l'histoire, en montrant comment chacun d'eux concourt à la production des faits, en défendant d'avance contre les attaques d'une école à venir le caractère absolument moral et spirituel des phéno mènes dont s'occupe l'histoire, Schlegel a rendu à cette science un service éminent et s'est acquis une gloire durable. Il a fait ainsi grand honneur à l'école catholique, dont il couronne et résume dignement les travaux dans le domaine de la philosophie de l'histoire. Il ne s'est, d'ailleurs, pas borné à poser les principes de la science historique; il les a mis en pratique dans l'ouvrage même que nous venons d'étudier, en traçant, à son tour, comme l'avaient fait Bossuet, Herder et Condorcet, le tableau des grandes époques de l'histoire et des divers états de civilisation que l'humanité a successivement traversés. Dans cette œuvre immense, il a fait preuve d'une science étendue et solide, d'une critique sévère et d'un sens profond de l'antiquité, surtout de l'antiquité orientale et grecque. Pour la sûreté de l'érudition, la modération des vues et la justesse des jugements, il est supérieur aux autres chefs de l'école catholique. Mais il n'a ni leur originalité ni leur puissance de style, et il faut regretter que, sur certaines questions capitales, notamment sur celle du libre arbitre et de la Providence, il se soit, pour ainsi dire, hâté de se réfugier dans le sanctuaire de la théologie et du mystère, sans essayer une conciliation ou, du moins, une

explication philosophique. Les périls qui, sur ces questions vitales, menaçaient, du côté d'une école naissante en Allemagne, le principe de la liberté et de la responsabilité humaines, auraient cependant pu et dû, ce semble, le frapper et lui ouvrir les yeux.

CHAPITRE II.

ÉCOLE ALLEMANDE.

I

LESSING.

Il n'y eut peut-être jamais d'épanouissement scientifique aussi complet, aussi rapide que celui de la philosophie allemande, à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci. La philosophie de l'histoire, à laquelle Herder venait de donner une impulsion décisive, y prit, en particulier, un développement des plus remarquables. Elle y grandit, non pas, comme on l'a dit, en haine des idées françaises, mais en opposition directe avec les principes des philosophes français qui avaient jeté, au dix-huitième siècle, un si vif éclat. L'idée religieuse, l'idée divine avaient été comme proscrites par les chefs du mouvement philosophique en France : elles sont réhabilitées par les maîtres allemands. On s'était volontairement réduit, en France, à l'étude du relatif : en Allemagne, on s'élève, on se lance, à corps perdu, vers la région de l'absolu ; parfois, on s'y perd. A l'exception de Condorcet, les philosophes français avaient jeté sur le monde et sur l'histoire un regard sceptique ou attristé, sinon désespéré : les fondateurs de la nouvelle école allemande, fidèles aux traditions de Leibniz et de Herder, s'arrêtent, au contraire, à des conclusions optimistes.

Dès 1806, dans un opuscule semi-philosophique, semi-mystique, intitulé : *L'éducation de l'humanité* (1), Lessing essayait de marquer les étapes parcourues par l'homme dans sa marche vers le bien absolu, et il n'hésitait pas à expliquer ces perfectionnements graduels de la race humaine par autant de révélations successives de la Providence. « Ce que l'édu-« cation est pour l'homme individuel, la révélation », disait-il, « l'est pour l'humanité tout entière... L'éducation », ajoutait-il, « ne donne rien à l'homme qu'il ne puisse avoir « de lui-même ; seulement elle le lui donne et plus rapide-« ment et plus facilement. De même aussi, la révélation ne « donne rien à l'humanité, rien que la raison humaine, « abandonnée à elle-même, ne puisse atteindre ; seulement, « elle lui a donné et lui donne plus hâtivement les plus « importantes de ces choses (2). »

Partant de ce principe, Lessing distingue trois révélations : la révélation primitive, par laquelle le premier homme a été doté de la notion d'un seul Dieu ; la révélation collective faite au peuple juif, que Dieu a choisi pour être l'instituteur futur de l'humanité et en qui il a restauré et conservé intacte l'idée monothéiste, partout ailleurs obscurcie ou détruite par l'idolâtrie ; enfin, la révélation évangélique, la loi nouvelle qui confirme, affermit et développe l'idée de l'immortalité de l'âme, ainsi que celle de la vie future et du jugement, à peine indiquées dans l'ancienne loi.

Nous ne suivrons pas Lessing dans le développement, d'ailleurs très rapide, de ce vaste plan, encore moins dans sa controverse avec Warburton, au sujet du degré de probabilité donné par la Bible au dogme de l'immortalité de l'âme.

(1) *L'éducation de l'humanité,* par Gotthold Ephraïm Lessing, traduite pour la première fois et précédée d'une Introduction, par P. J. B.-E. Paris, Pagnerre, 1841 ; in-12.

(2) *L'éducation de l'humanité,* p. 65 et 66.

Nous ne nous arrêterons qu'à la conclusion du philosophe allemand. Il attend, il pressent une révélation nouvelle, qui enseignera à l'homme à faire le bien pour lui-même, sans l'appât des récompenses, sans la crainte des châtiments terrestres ou célestes. Il annonce cette phase nouvelle du développement humain dans une page empreinte d'une sorte d'enthousiasme prophétique : « Il viendra », dit-il, « il viendra « certainement, le temps de la consommation ; il viendra, « le temps où l'homme, se sentant plus convaincu d'un « avenir toujours meilleur, ne sera cependant pas forcé « d'emprunter à cet avenir le principe de ses actions : alors, « il fera le bien parce que c'est le bien, et non pour d'arbi- « traires récompenses placées devant lui, récompenses qui « ont pour but unique de fixer autrefois, d'affermir son regard « incertain, pour lui apprendre à connaître les meilleures « récompenses, les récompenses ultérieures.....

« Marche ton pas imperceptible, éternelle Providence ! « Fais seulement qu'à cause de cette imperceptibilité, je ne « désespère pas de toi. Fais que je ne désespère pas de toi, « lors même que tes pas me sembleraient reculer ! Il n'est « point vrai que la ligne la plus courte est toujours la plus « droite... (1). »

II

KANT.

Il ne faut demander à Kant ni le même enthousiasme, ni le même accent poétique. Au premier abord, la philosophie de l'histoire paraît même tout à fait étrangère au système de

(1) *L'éducation de l'humanité*, p. 100 et 101, 103 et 104.

Kant. Dans le monde de la pensée, le philosophe de Kœnigsberg apparaît plutôt comme un critique et un métaphysicien que comme un théoricien historique. Il recherche, il dénombre les idées nécessaires ; il n'en fait pas la genèse. S'il en étudie la déduction logique dans l'esprit de l'homme, il n'en suit pas le développement à travers les âges. Cependant telles étaient, à la fin du siècle dernier, la puissance et l'universalité du mouvement qui emportait les esprits vers les études de philosophie historique que Kant lui-même a suivi, du moins à ses débuts, l'impulsion générale et formulé, lui aussi, ses conjectures sur les destinées de l'humanité. La plupart de ses études datent de la période de la Révolution, quelques-unes sont même antérieures à l'apparition du livre de Herder ; mais toutes procèdent du même esprit. Comme Herder, Kant a commencé par étudier et décrire la demeure assignée à l'homme, c'est-à-dire la terre et l'univers : de là, plusieurs opuscules d'astronomie, de géologie, de physique et de géographie, qu'il suffit de mentionner (1), sans en essayer l'analyse. Comme Herder et comme Lessing, Kant est optimiste ; avec eux, il croit à un dessein primitif et providentiel suivant lequel se déroulent les événements, à l'existence de lois générales qui déterminent les actions humaines aussi bien que les phénomènes naturels. Il a exposé cette théorie dans un opuscule peu connu, mais digne de l'être, qu'il publia en 1784, sous le titre suivant : « *Idée de ce que pourrait être* « *une histoire universelle considérée suivant les vues d'un* « *citoyen du monde* (2). » D'après lui, si l'on considère le

(1) *Théorie générale du ciel ; Si la terre vieillit ; Leçons de géographie physique ; Des différentes races d'hommes.* Dans ces divers ouvrages, Kant soutient fermement le principe de l'unité du genre humain. D'autre part, comme Herder et contre Voltaire, il juge possible la conciliation des découvertes de la science avec le récit de la Genèse largement interprété.

(2) Consulter encore, dans ses *Œuvres complètes :* « *Commencements probables de l'histoire du genre humain* », et : « *Le genre humain est-il constamment en progrès vers un meilleur avenir ?* »

jeu de la liberté de l'homme dans ses grandes manifestations collectives, on doit pouvoir en découvrir la marche régulière, de telle sorte que ce qui paraît arbitraire et sans règle dans les individus se présente, dans l'espèce entière, comme un développement continu et progressif des dispositions primitives. Il appartient au philosophe de supposer dans l'histoire des choses humaines un *dessein de la nature*, auquel leur marche générale est conforme et selon lequel il faut considérer cette histoire.

Or, l'étude morale de l'homme fournit au philosophe les principes suivants qui doivent le guider dans ses recherches. En premier lieu, toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer d'une manière complète et convenable. Dans l'homme, les dispositions qui se rapportent à l'usage de la raison ne peuvent se développer complètement que dans l'espèce et non dans les individus; de plus, tout ce qui, dans l'homme, dépasse le mécanisme de son existence animale, ne se développe que par l'usage de la raison et l'exercice de la volonté humaines, indépendamment de tout instinct. Le moyen dont se sert la nature pour assurer le développement de ces dispositions est leur antagonisme même dans la société, antagonisme qui devient la cause et le point de départ d'un ordre social régulier. Le but de ce développement dans l'espèce humaine est l'établissement d'une société civile fondée sur le droit ou la conciliation de la liberté de chacun avec la liberté de tous : la liberté légale et la loi armée d'une puissance irrésistible pour empêcher les conflits d'homme à homme : l'institution d'une confédération universelle pour prévenir les collisions internationales. « Ainsi, on peut considérer l'histoire de l'espèce humaine, en « général, comme l'exécution d'un secret dessein de la « nature de produire une parfaite constitution intérieure, et, « en même temps, pour garantir celle-ci, une pareille con-

« stitution extérieure comme le seul ordre de choses où toutes « les dispositions de l'être humain puissent complètement se « développer (1). » L'histoire universelle devient, de la sorte, une justification de la nature et de la Providence ; elle montre à l'humanité le but proposé à ses efforts, et, par là même, elle aide à l'atteindre.

La foi de Kant dans la perfectibilité de l'humanité, dans son progrès vers une fin déterminée, est profonde, absolue. A cette question qu'il se pose, en 1795, c'est-à-dire au moment où Condorcet composait son *Equisse*, à cette question toujours intéressante et nouvelle : « *Le genre humain est-* « *il en progrès constant vers un meilleur avenir?* » Kant n'hésiste pas à répondre affirmativement. Pour lui, il n'y a que trois cas possibles quant à l'état moral de l'avenir. L'espèce humaine doit subir un mouvement rétrograde, suivre un mouvement en avant ou rester stationnaire, car, à ses yeux, le mouvement circulaire, tel que le conçoit Vico par exemple, n'est, en réalité, qu'une forme de l'état stationnaire. Kant appelle le premier de ces systèmes le *terrorisme* de l'histoire; le second est l'*eudémonisme;* le troisième, l'*abdéritisme*. Le *terrorisme* lui paraît inadmissible, car, s'il était vrai, il se détruirait lui-même en détruisant l'humanité. L'*abdéritisme* condamne l'humanité à un travail de Sisyphe ; il fait de l'histoire une immense et perpétuelle dérision. Dans le système de l'*eudémonisme*, ces difficultés disparaissent. On peut se demander, il est vrai, comment, les dispositions des individus restant toujours les mêmes, soit en bien, soit en mal, les effets seraient autres dans l'avenir que dans le passé. La réponse est facile : ni la constitution naturelle, ni les dispositions essentielles de l'homme ne changeront;

(1) Willm, *Histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Hegel*. Paris, Ladrange, 1847. 4 vol. in-8°. — *Philosophie de Kant*, chap. xv; t. II, p. 65.

mais certaines dispositions se développeront et supprimeront ou atténueront les autres. Kant trouvait dans le passé la confirmation de cette théorie : il y remarquait une tendance constante et croissante vers le perfectionnement. Quant au présent, il voyait, dans le triomphe de la Révolution française, dans la diffusion de ses principes à travers l'Europe, le point de départ d'une nouvelle évolution sociale, l'indice d'un mouvement qui non seulement présageait un progrès indéfini, mais encore l'autorisait à dire que l'humanité a toujours été en progrès. Pour l'avenir, voici quelles étaient ses prévisions : il n'espérait pas « une plus haute moralité, une « moralité plus pure, mais un plus grand nombre d'actions « légales et de meilleures actions; moins de violence de la « part des grands, plus d'obéissance à la loi, plus de bien- « faisance, plus de bonne foi et de loyauté,... des guerres « plus humaines et plus rares; enfin, l'établissement d'une « confédération universelle, réunissant tous les peuples sous « un droit des gens universellement respecté. Enfin, cette « république cosmopolite ne serait elle-même bien garantie « que par le règne de la loi morale, le règne de la justice et « de la vérité, le règne de Dieu sur la terre. Telle est la fin « de toute civilisation, de toute véritable religion, de toute « Église digne de ce nom. L'humanité est évidemment en « marche vers cet heureux avenir : croire à cette idée, la « fortifier et la répandre, c'est, en même temps, contribuer « à la réaliser (1). »

Nous avons là comme le dernier mot de Kant; dans ces lignes qui résument fidèlement sa doctrine, nous trouvons comme le plan général et l'esquisse de ce cinquième évangile, de cette révélation nouvelle appelée et annoncée par Lessing. Au terme de la doctrine philosophique du philo-

(1) Cf. Willm, *Histoire de la philosophie allemande. — Philosophie de Kant,* chap. xv; t. II, p. 68 à 70.

sophe de Kœnigsberg comme au fond de sa doctrine psychologique, l'idée dominante est la même : la morale, la dignité morale, la puissance morale de l'homme, le règne d'une moralité plus haute dans l'homme comme dans le genre humain. C'est là une conception qui fait le plus grand honneur à Kant, et par laquelle s'ouvre dignement l'œuvre de la nouvelle école allemande. Elle a, cependant, — il faut le reconnaître, — moins le caractère d'une démonstration scientifique que celui d'une vue généreuse jetée sur l'avenir. Kant, ici comme ailleurs, raisonne trop *in abstracto* et ne descend pas assez dans la réalité des faits. Il dit ce qu'il croit, ce qu'il espère, ce qu'il entrevoit; mais, plus métaphysicien qu'historien, il ne cherche pas assez dans les événements la confirmation de sa doctrine. Cette doctrine même n'est pas suffisamment développée; elle est plutôt indiquée qu'approfondie. Il ne faut donc pas s'étonner si elle est entachée de plus d'une illusion, si elle a été souvent démentie par les faits. Elle n'est pas un point d'arrivée, une conclusion : elle est un point de départ, un hardi et lumineux jalon indiquant l'entrée de la voie où se sont illustrés les émules et les continuateurs de Kant.

III

GOETHE.

Parmi ces émules et ces continuateurs, il en est un, le plus glorieux et le plus universel génie de l'Allemagne, que l'on s'attend à rencontrer dans le domaine de la philosophie historique et qui pourtant s'en est tenu presque absolument éloigné. Nous voulons parler de Gœthe. Ce puissant et lumineux esprit, en qui rayonne comme un reflet de la sérénité antique, semble ne pas avoir ressenti l'influence de l'instinct

mystérieux, si général et si honorable pour l'humanité, qui nous pousse à scruter l'énigme des destinées de notre race. Captivé et comme absorbé par la vision de la beauté idéale et peut-être aussi, il faut le dire, par la contemplation de sa propre grandeur, le génie de Gœthe ne paraît avoir jamais accordé une pleine et sérieuse attention à la philosophie de l'histoire. On ne saurait considérer comme une théorie les allusions transparentes que contient le second *Faust* à la décadence de la monarchie en France et à l'explosion de la Révolution de 1789. Une idée plus profonde, mais qui a été seulement jetée sans recevoir les développements nécessaires, est cette forme de la *spirale,* sous laquelle Gœthe se représentait le développement des événements humains. Il admettait cette sorte de mouvement circulaire dont parle Vico et qui ramène éternellement les mêmes variétés d'organisation sociale, les mêmes formes de gouvernement, les mêmes révolutions; mais il ne pensait pas que la récurrence indéfinie des mêmes phénomènes dût exclure de la vie de l'humanité toute idée de progrès : il croyait que le mouvement circulaire se combinait avec un mouvement ascensionnel et s'accomplissait, de siècle en siècle, dans une région de plus en plus haute. Idée lumineuse et féconde qui contient peut-être, au point de vue philosophique, la véritable solution du problème historique et que nous verrons reprise, plus tard, par des disciples bien inattendus de l'auteur de *Faust*.

IV

FICHTE.

Le véritable continuateur de Herder et de Kant, en Allemagne, est, sans contredit, Fichte. Dans la seconde période

de son développement intellectuel, à l'époque où il passait de l'idéalisme purement subjectif à l'idéalisme objectif ou absolu, il a donné, dans deux ouvrages capitaux, la formule d'une nouvelle philosophie de l'histoire, plus précise que celle de Kant, plus nettement religieuse que celle de Herder. Le premier de ces ouvrages est le livre sur la *Destination de l'homme*, publié en 1800 ; le second est le recueil de ses *Leçons sur la politique*, professées à Berlin, en 1812 et 1813.

Le livre sur la *Destination de l'homme* est une sorte de trilogie philosophique. Nous y voyons l'homme pensant s'élever du doute à la science, et de la science à la foi. Dans la première partie du livre, le penseur balance incertain entre l'idéalisme et le réalisme, et plus il raisonne pour sortir de ce dédale de doutes, plus il s'y enfonce et s'y perd. Alors lui apparaît un esprit, le génie de la spéculation critique, qui lui révèle ou plutôt lui fait découvrir, par une sorte de maïeutique socratique, les principales propositions de l'idéalisme transcendental ; puis, comme ce prétendu savoir, entièrement négatif quant au monde extérieur, ne laisse subsister pour toute réalité que la conscience du *moi* avec son monde idéal, l'esprit avertit le penseur que tout savoir est simplement image et réflexion, et que nul savoir ne peut atteindre la réalité sur laquelle porte la réflexion. Pour connaître cette réalité vivante, ce n'est pas à la science que l'homme doit s'adresser, c'est à l'organe moral qu'il porte en lui-même, à la conscience de la loi morale qui lui impose en sa vérité une foi absolue, et avec elle la foi dans toutes les existences que la loi morale suppose. Sur cette base, Fichte rétablit l'existence d'un monde phénoménal, celle d'un monde moral et spirituel, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu qu'il conçoit comme l'auteur de la morale, comme la volonté infinie, universelle, qui se révèle dans la conscience et sert d'âme et de lien à tout ce qui est.

C'est au cours de ce drame philosophique que Fichte expose ses idées sur la philosophie de l'histoire. Il s'y montre, sur beaucoup de points, fidèle disciple de Herder. Il n'omet et n'amoindrit aucune des objections qui se dressent contre toute tentative d'expliquer philosophiquement le développement de l'histoire. Il montre l'homme aux prises avec une nature ennemie, la misère, la souffrance presque univer selles, les fléaux physiques, la maladie, la mort; il montre, plus redoutable encore que la nature, l'homme acharné contre son semblable; il trace, non sans tomber quelquefois dans la déclamation, le tableau lamentable de tous les maux que les passions humaines déchaînent sur la terre : la guerre, la tyrannie, l'ignorance, les haines, les préjugés, les persécutions (1). Il énumère tous les obstacles qui semblent limiter, sinon annuler, dans l'homme, jusqu'à la liberté de la pensée et le river à sa triste situation. C'est là surtout que se retrouvent les maximes fondamentales de Herder. « Je suis », dit le penseur dans le doute qui l'oppresse (2), « je suis, en un mot, « le seul être qui fût possible dans le rapport universel des « choses. » — « Je vois la nature s'élever successivement, et « de degré en degré, dans l'échelle de ses créations variées (3). « — Je ne suis, en aucune manière, mon propre ouvrage, « mais celui de la nature;... pour parler à la rigueur, ce « n'est pas moi-même qui agis, c'est elle qui agit en moi; « je ne puis tenter de me faire en rien autre que ce qu'elle a « voulu que je fusse, d'exécuter quelque autre chose que ce « qu'elle veut exécuter par mes mains;... je suis sous la main « d'une inflexible, d'une inexorable nécessité... La nature obéit « à ses propres lois, comme je lui obéis à elle-même. Ce qu'il

(1) *Destination de l'homme* (traduction de M. Barchou de Penhoan), p. 273 à 281.

(2) *Id.*, p. 45

(3) *Id.*, p. 50

« y a de mieux à faire pour moi, étant à sa merci comme je « le suis, est donc de lui soumettre aussi jusqu'à mes plus « secrets desseins, jusqu'à mes pensées les plus intimes (1). » — « Dans toutes les circonstances, la force, qui demeure « victorieuse, l'est nécessairement. Le rapport où elle se « trouve avec l'universalité des choses exige ce triomphe. Ce « même rapport détermine donc aussi nécessairement nos « vices et nos vertus ; chaque individu naît irrévocablement « prédestiné aux unes ou aux autres (2). »

Tel est le doute poignant qui obsède et étreint l'homme, lorsqu'il se borne à la contemplation stérile du monde au sein duquel s'écoule sa brève et fragile existence. Il se révolte, cependant, contre ce fatalisme qui l'oppresse, et, dans l'océan du doute, il se rattache à la notion de la liberté, de la responsabilité morales, à ces idées fondamentales de la volonté, de la conscience et du moi, qui se révèlent à lui comme autant de forces indépendantes et irréductibles. « Je veux être », dit-il, « la raison dernière de ce qui se passe en moi. » Il ne nie pas, sans doute, que l'intelligence soit réellement la manifestation d'une force de la nature; mais il n'admet pas qu'elle ne soit pas autre chose ; il sent en lui-même la coexistence et comme la lutte de deux principes, celui de la nature et celui du moi, qui en est, sinon indépendant, du moins distinct, celui de la nécessité et celui de la liberté.

De ce que l'homme est une force distincte de la nature, intelligente et libre, Fichte tire une autre conclusion, féconde en magnifiques conséquences : c'est qu'il n'agit pas en vain, qu'il n'agit pas sans résultat. «En agissant», dit-il (3), «je pro-« duis un effet qui ne se produit pas ou cesse de se produire,

(1) *Destination de l'homme* (traduction de M. Barchou de Penhoan), p. 62 et 63.

(2) *Id.*, p. 59.

(3) *Id.*, p. 266 et 268.

« si je m'abstiens ou me suis abstenu d'agir... La croyance « intime que mes actes sont nécessairement suivis d'un résul- « tat accompagne donc chacun d'eux, et c'est le point d'où, « pour la première fois, vient briller à mes yeux la perspec- « tive d'un autre monde... »

Fichte trouve dans cette pensée non seulement le fondement de sa croyance à la vie future, mais encore celui de sa philosophie de l'histoire, qui repose sur l'idée de la perfectibilité humaine. Pour lui, l'homme n'est pas condamné, l'humanité n'est pas destinée à rouler, sans terme et sans repos, dans un cycle éternel de labeurs, de misère, d'efforts stériles. De même que, pour l'homme, cette terre n'est qu'un lieu de passage, de même, pour l'humanité, « sa condition présente « n'est qu'un échelon dans l'enchaînement progressif des des- « tinées humaines (1) ». Partant de là, Fichte compare l'état actuel du genre humain à son état passé, pour le consoler par le tableau des progrès accomplis, pour lui permettre de calculer, d'après le chemin déjà parcouru, celui qu'il peut parcourir encore. Il a montré toutes les misères physiques et morales qui accablent l'homme; mais à cette peinture, aussi fidèle qu'attristante, il oppose celle des améliorations incontestables qui se sont réalisées, qui se réalisent encore tous les jours. « Aucune des choses qui ont manifesté à mes « yeux la puissance de l'homme ou brillé de l'éclat de son « intelligence ne peut, dit-il, s'effacer de la terre sans avoir « été de quelque utilité pour l'homme... Celles mêmes de « ses œuvres qui ont été brisées avant le temps ne sont pas « perdues pour lui (2). » Les fléaux naturels l'atteignent et l'accablent encore, mais de moins en moins souvent, de moins en moins gravement. « *Ce sont les dernières résistances de*

(1) *Destination de l'homme* (traduction de M. Barchou de Penhoan), p. 270.

(2) *Id.*, p. 274.

« *la nature indomptée au mouvement régulier, progressif,* « *harmonique qui lui est imprimé. Ce sont les dernières con-* « *vulsions du chaos à l'enfantement du globe* (1). » De jour en jour, l'homme est davantage maître et roi de la nature; il la purifie, la tempère, la désarme, l'apprivoise, pour ainsi dire; il lui arrache le secret de ses lois et la réduit à n'être plus, entre ses mains, qu'un serviteur docile. Fichte prévoit que l'homme ne s'en tiendra pas là, et il prophétise les dernières conquêtes que nous avons vues s'accomplir dans le monde physique; il prévoit le temps où « les derniers voiles du sanc- « tuaire seront levés, où l'homme, d'un pas hardi, pénétrera « dans l'intimité même de la nature, pour s'en emparer, pour « s'en rendre le maître absolu. Alors aussi, de nouveaux la- « beurs ne lui seront sans doute point nécessaires pour jouir du « fruit de ses travaux passés. Il lui sera donné de gouverner « en maître sa nouvelle conquête, de régner sur elle en sou- « verain absolu, en employant moins de forces matérielles « qu'il ne lui en faut peut-être aujourd'hui pour entretenir « et conserver sa seule organisation physique (2). »

De même, dans l'ordre moral, l'humanité est visiblement destinée à s'élever toujours davantage. La civilisation se déve-loppe-t-elle spontanément ou doit-elle être toujours transmise à l'homme? Fichte ne se prononce pas sur ce point; mais il est convaincu que tous les peuples y sont appelés et y parviendront. « Il est tellement dans la destination de notre « espèce de tendre à se constituer en un seul corps homogène « dans son ensemble que, depuis l'origine du monde, nos « passions, nos vices, nos vertus n'ont pas cessé de nous « pousser à ce but. » Fichte se rend, d'ailleurs, un compte parfaitement exact de ce qui constitue le progrès de l'huma-

(1) *Destination de l'homme* (traduction de M. Barchou de Penhoan), p. 275.

(2) *Id.*, p. 277 et 278.

nité et des conditions dans lesquelles il se produit. Pour en mesurer l'étendue, il ne faut pas « aller demander à l'homme « s'il est maintenant meilleur qu'il ne l'a été (1) », il ne faut pas davantage établir, sur des points de détail, des comparaisons minutieuses entre l'antiquité et les temps modernes ; on pourrait ainsi être amené à croire faussement à un recul de l'humanité. « Ce qu'il faut faire, c'est d'examiner si, anté- « rieurement à l'époque actuelle, une autre époque a existé « où la civilisation ait régné sur un plus grand nombre, ait « tenu sur la terre une plus grande place. Or, du premier « coup d'œil, on ne manquera pas de se convaincre que, « partant, à l'origine des âges, de quelques points isolés « comme d'autant de sources diverses d'où elle n'a cessé de « se répandre, de découler, pour ainsi dire, en tous sens, la « civilisation n'a jamais couvert un si grand terrain qu'aujour- « d'hui ; puis, comme cette diffusion ne laisse pourtant pas « que de continuer sous nos yeux, il faudra bien admettre, « en outre, que cela n'arrive que parce qu'il lui est donné « d'atteindre aux extrémités de la terre habitable. Un jour « donc, la civilisation régnera sur l'universalité des peuples. « C'est à cause de cela, sans doute, que ceux qui, les pre- « miers, en ont atteint l'apogée nous paraissent, dès lors, « stationnaires, immobiles. Arrivés les premiers à un point « de repos ménagé à l'humanité dans la continuité de son « développement, ils doivent attendre que les autres peuples « s'y soient ralliés. Mais alors tous ensemble se remettront « probablement en marche encore une fois vers de nouvelles « destinées, vers une civilisation plus élevée, dont, quant à « présent, nous ne pouvons peut-être nous faire la moindre « notion (2). »

(1) *Destination de l'homme* (traduction de M. Barchou de Penhoan), p. 284 et 285.

(2) *Id.*, p. 285 à 287.

Dans l'avenir, et comme couronnement des progrès de l'humanité, Fichte entrevoit un véritable âge d'or, une époque qui verra le mal disparaître des sociétés humaines en même temps que sera consommé leur affranchissement. « La pensée « du mal s'effacera, pour ainsi dire, de l'intelligence des « hommes. Aucune perturbation nouvelle ne les empêchera « plus, dans la suite des temps, de graviter vers le bien par « toutes les puissances de leur âme, par toutes leurs facultés « intellectuelles (1). » Tirer du mal un avantage quelconque deviendra impossible à l'homme. Il est vrai que, pour atteindre cet idéal, « il faudra que, de son côté, l'homme de bien « renonce aussi aux nobles prérogatives de la liberté et de la « volonté personnelle. *Chaque homme ne devra plus se con-« sidérer que comme un rouage qu'il est chargé d'engrener « pour le mieux dans un mécanisme universel.* Alors aussi, « l'intérêt ne divisera plus les hommes. Au lieu d'user leurs « forces à se combattre, ils les emploieront à achever de se « soumettre la nature... *C'est alors aussi, et seulement « alors, qu'on pourra dire de chacun qu'il aime son prochain « comme lui-même; car il l'aime comme une partie d'un « tout dont lui-même est une autre partie... Nul homme ne « trouvera donc de difficulté à se subordonner aux autres. « Celui-là commandera qui, au jugement de tous, sera consi-« déré comme le plus capable de diriger telle ou telle entre-« prise* (2). »

Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer ce qu'il peut y avoir de chimérique et d'illusoire dans ce rêve d'avenir. Nous constaterons seulement ce qu'il y a de contradictoire entre le point de départ de Fichte et son point d'arrivée. Il part du principe de l'absolue indépendance de la volonté

(1) *Destination de l'homme* (traduction de M. Barchou de Penhoan), p. 293.
(2) *Id.*, p. 295 et 296.

humaine, de la souveraineté du libre arbitre : il aboutit à l'effacement de l'idée du mal par l'établissement d'une sorte de mécanisme universel qui rend toute mauvaise action infructueuse, et dans lequel chaque homme n'est qu'un rouage pris dans un engrenage. Il a échappé, il s'est soustrait au panthéisme philosophique et naturel : il tombe dans une sorte de panthéisme social. Par là, il ouvre la voie aux théoriciens révolutionnaires qui ont rêvé, chez nous, une révélation nouvelle, un cinquième évangile et l'avènement du Dieu-État.

V

SCHELLING, HEGEL.

Fichte ne dépasse pas les bornes du panthéisme social. Schelling, Hegel, au contraire, se rapprochent du panthéisme philosophique, l'un avec une tendance marquée vers le mysticisme, l'autre en suivant une pente invincible et comme fatale qui le conduit, sinon personnellement, du moins par ses disciples, à la glorification de la force et au fatalisme.

Le caractère commun de ces deux philosophes est non seulement le fond panthéistique, mais encore le solide enchaînement de leurs systèmes. Tout découle, chez eux, d'un principe unique, diversement appliqué, mais immuable dans son essence et qu'il suffit de saisir pour tenir la clef de toute leur doctrine. La philosophie de l'histoire n'est donc pas, à vrai dire, pour eux, une science distincte, ayant ses règles particulières et son domaine séparé ; elle n'est qu'une des formes de la philosophie pure, une des applications de l'axiome unique et constant sur lequel celle-ci repose tout entière.

Pour Schelling, — on le sait, — ce principe est l'idéalisme

transcendant. L'idée de l'absolu est l'idée des idées, l'unique objet de la philosophie. La condition de toute philosophie est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et de la réalité absolue, et l'affirmation que, hors de l'absolu, il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. La connaissance absolue, la forme des formes est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui. L'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison humaine est l'expression identique de l'intelligence de Dieu et, par conséquent, de l'univers. Le monde idéal est le type et la cause du monde visible; le monde visible en est l'image et la manifestation, comme la philosophie en est le savoir, la reproduction dans l'esprit. L'histoire, comme la nature, a sa source dans l'éternelle unité, dans l'absolu; elle est le produit d'un développement nécessaire. *Les individus ne sont que les instruments prédestinés pour exécuter les desseins de la Providence.* L'histoire est le miroir de l'esprit universel, l'éternel poème de l'intelligence divine; elle est un drame où tout se lie, où tout concourt à l'expression d'une nécessité supérieure.

Le système de Hegel dérive de celui de Schelling; mais il lui est supérieur par l'originalité audacieuse des doctrines, par la profondeur de vues dont il témoigne, par la forme, séduisante en son étrangeté, dont l'a revêtu son auteur. Il est surtout remarquable par sa forte logique et sa puissante unité. Schelling, Hegel ont pour point de départ l'idéalisme ou plutôt l'idée; mais ils diffèrent singulièrement dans la manière dont ils la conçoivent. D'après Schelling, l'idée absolue est distincte de la réalité relative; si le monde idéal est le type et la cause du monde visible, chacun de ces deux mondes n'en conserve pas moins son existence indépendante. Tout autre est la doctrine de Hegel. Pour lui, l'idée et l'être ne font qu'un; rien n'existe que par l'idée ou dans l'idée;

pour mieux dire, rien n'existe réellement que l'idée. L'idée, une et absolue, engendre, pénètre et lie toutes les parties de l'univers; et cette idée n'est pas l'idée abstraite isolée, telle que l'ont comprise, avant Hegel, les chefs de l'école idéaliste, depuis Platon jusqu'à Malebranche; c'est l'idée concrète, une et systématique, réalisée par la pensée, identique avec l'être pensant comme avec l'objet pensé. Hegel conçoit les formes et les lois de la pensée non seulement comme les lois et les formes de l'esprit humain, mais comme les lois absolues de l'existence universelle. C'est conformément à ces lois que se développe la pensée divine; elles se reproduisent ou se réalisent dans le monde moral et physique. Le principe universel est donc l'idée; toute vie n'est qu'une manifestation de l'idée, qui embrasse à la fois Dieu, la nature et l'homme. Cette idée vivante et universelle a, en effet, pour essence, le développement et contient en germe toutes les variétés, toutes les formes de l'être. D'abord indéterminée, réduite à l'état de simple notion, elle se détermine par une négation, puis par une série d'affirmations successives et plus hautes, qui marquent les phases diverses de son développement. Sa loi est la transformation sans fin : elle est en *perpétuel devenir*. Elle traverse tous les degrés de l'être et de la pensée : elle est à la fois Dieu, nature, humanité. D'abord concentrée en elle-même, elle s'incarne, pour ainsi dire, dans le monde matériel; puis, après avoir informé l'univers physique, elle revient sur elle-même et, reprenant conscience de sa nature spirituelle, devient libre dans l'humanité et le monde moral.

Dans ce système, Dieu n'a pas d'existence propre, absolue, indépendante, il n'est qu'une des manifestations de l'idée, dont il ne se distingue pas plus que du monde et de l'humanité. Dieu est comme en *devenir* et n'acquiert successivement tous ses attributs que par une perpétuelle évolution. Il n'existe que dans son unité avec le monde et avec l'humanité. De

son côté, le monde non seulement émane de Dieu, mais est Dieu lui-même. L'humanité, c'est Dieu prenant conscience de soi, devenant esprit, intelligence et liberté. Les individus qui composent le genre humain réalisent la pensée divine et se confondent avec Dieu. Le dernier mot du système est donc le panthéisme, et, en même temps, dans un certain sens, la déification de l'humanité ou l'*anthropolâtrie*.

Une telle doctrine, reposant sur la transformation continuelle, sur l'évolution sans fin, sur le perpétuel *devenir*, ne pouvait manquer de faire à l'histoire une très grande place. Comme l'a dit un de ses interprètes les plus autorisés, « la « philosophie hégélienne a un caractère à la fois dogmatique « et historique. Concilier la science et l'histoire, faire cesser « ou, pour mieux dire, expliquer cette lutte éternelle de la « pensée et de la réalité, les justifier et les contrôler l'une « par l'autre, montrer la raison intime de leur différence et « de leur rapport, saisir, en un mot, l'unité de la vie du « monde à tous les degrés de son existence, dans la nature « et dans l'esprit, à travers la variété infinie des phénomènes, « tel est l'objet qu'elle se propose... Hegel ne croit pas que « l'objet de la philosophie soit de construire un monde idéal « pour l'opposer au monde réel, et de séparer ces deux « mondes au point de briser tout contact, tout rapport sub- « stantiel entre eux, et doubler ainsi la difficulté au lieu de « la résoudre... C'est qu'en effet il n'y a pas deux mondes « indépendants et séparés; mais l'idéal et le réel ne sont que « deux formes nécessaires de l'existence, deux éléments qui « font comme la substance de tous les êtres, et qui sont « enchaînés par cette unité profonde à laquelle est, pour « ainsi dire, suspendue l'unité de l'univers... »

« La philosophie doit expliquer le passé et non le suppri- « mer; elle doit le compléter, l'agrandir, lui communiquer « une vie nouvelle, et non le détruire. En condamnant le

« passé, elle se condamne elle-même; car c'est toujours la « raison qui est en cause et qu'on frappe. D'ailleurs, le passé « et le présent sont liés par des chaînes indissolubles; car le « présent a sa raison dans le passé, et un présent qui ignore « le passé est un présent qui s'ignore lui-même. Et cette « remarque s'applique surtout à la philosophie qui, embras- « sant, par son objet, l'universalité des choses, doit suivre « les manifestations de la raison à travers tous les mouvements « de l'histoire, dans les formes diverses qu'elle a revêtues, « dans les différentes tentatives qu'elle a faites pour résoudre « le problème de la science, et cela afin de donner à la raison « la conscience d'elle-même et de la faire pénétrer plus « avant dans l'intime connaissance de sa nature (1). »

L'hégélianisme comprend donc non seulement une histoire de la philosophie, mais encore une philosophie de l'histoire. Quelle peut-être cette philosophie historique, il est aisé de l'imaginer d'après l'exposé qui précède des doctrines générales de Hegel. Pour lui, la continuité, l'harmonie des événements consistent dans le développement de l'idée à travers le temps et l'espace, par le fait de l'homme. « Les idées », dit-il, « forment, pour ainsi dire, le squelette ou, pour mieux « dire, le système nerveux du monde phénoménal... ; l'his- « toire est le développement de l'esprit universel dans le « temps (2). » *Esprit du monde*, esprit universel, esprit absolu : tel est, dans la doctrine hégélienne, le *criterium*, la raison d'être et le lien de tous les faits historiques, de même que les développements successifs de l'idée aux divers moments de son évolution infinie sont la substance, l'essence même de tous les êtres, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre moral. Aussi, « tout se tient dans la vie de l'esprit

(1) Vera, *Introduction à la philosophie de Hegel* (2e édition. Paris, 1864, in-8°), p. 27 à 30.

(2) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 342.

« comme dans la vie de la nature, tout y a sa raison d'être, « son rôle et son action déterminés. Chaque degré de son « développement sort d'un développement précédent et se « rattache, par un lien nécessaire, à un développement ulté- « rieur et plus profond. La sensibilité, l'entendement, la « mémoire, l'habitude, le langage, la morale, la politique, « l'art, la religion ne sont pas des modes, des formes acci- « dentelles et extérieures qu'on puisse combiner, ajouter ou « retrancher à volonté; mais ce sont des éléments constitu- « tifs et intégrants, des déterminations qui se suivent et s'en- « chaînent dans un ordre nécessaire et invariable, et dont « l'ensemble constitue l'essence ou l'idée entière de l'esprit.

« Il y a donc un esprit en soi, un esprit qui est la source « de l'esprit individuel et de l'esprit national, qui leur com- « munique la force, la vérité et l'être, et dans l'unité duquel « ils trouvent leur rapport et leur unité (1). »

L'esprit national n'est pas simplement, comme on le croit, la résultante de la collectivité des esprits individuels, pas plus qu'une nation n'est un simple agrégat d'individus. La nation est l'agrégat des membres qui la composent, plus une réalité indépendante de ces individualités, une force nouvelle qui s'y ajoute en les modifiant : cette force n'est autre que l'association, l'ordonnance, l'agencement des parties. De même, si l'esprit national est la résultante des esprits individuels, il est aussi plus que cette résultante; il est cette résultante, plus l'élément supérieur qui la complète et la transforme, du fait de leur réunion et de leur combinaison. C'est en ce sens que *chacun est de son temps et de son pays.* Si les hommes illustres, si les grands génies ont comme résumé l'esprit de leur nation et de leur siècle, s'ils l'ont porté à son dernier degré de force et d'éclat, s'ils semblent l'avoir non

(1) Vera, *Introduction à la philosophie de Hegel,* chap. vi, p. 218 et 219.

seulement agrandi, mais encore, en quelque sorte, exprimé et créé, s'ils en sont la personnification aux yeux de la postérité, ils lui doivent aussi leur action, leur puissance, leur existence même. Ils ne pouvaient naître ni grandir en dehors de lui; on ne les conçoit pas séparés de lui; c'est lui qui les a portés et soutenus, comme la terre portait, soutenait et fortifiait Antée. « Tous les grands événements sont l'œuvre « des siècles, et, lorsqu'ils atteignent leur maturité, l'indi« vidu les subit ou les réalise, mais il ne les fait point (1). »

L'esprit national n'a, d'ailleurs, cette puissance et cette action sur l'esprit individuel que parce qu'il est lui-même une résultante ou une émanation de l'*esprit du monde*, de l'esprit universel, de l'esprit absolu, et comme une des formes, un des moments de l'idée historique dans son développement infini. L'histoire, d'après Hegel, est, en effet, une métaphysique et un système : elle est une métaphysique parce que l'ensemble des faits dont elle se compose n'est que la manifestation et la transformation perpétuelle de l'idée; elle est un système parce que la succession de ces faits, la manifestation et la transformation de cette idée s'accomplissent, non pas arbitrairement, non pas au hasard, mais suivant des lois fixes et un plan déterminé.

Qu'est-ce donc que l'*idée de l'histoire?* Avant de répondre à cette question, il faut reprendre les choses d'un peu plus haut et indiquer, en deux mots, ce qu'est l'idée hégélienne. Par *idée* Hegel n'entend ni la conception, la représentation intellectuelle des êtres, ni les principes supérieurs de la connaissance et de l'entendement, ni l'impression produite sur le cerveau par les objets, ni même une sorte de prototype auquel se rapportent les diverses catégories de faits, de substances ou de notions. Pour lui, l'idée est plus que tout cela;

(1) Vera, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, chap. vi, p. 226.

elle est l'essence même et la raison d'être de toutes choses ; il y a une idée pour chaque chose; chaque idée renferme en elle le germe et la loi de ses développements ultérieurs, qui sont les développements mêmes de la chose à laquelle elle correspond ou plutôt qu'elle constitue. L'idée est la forme et l'être tout ensemble; elle est identique avec l'absolu; elle épuise son être tout entier. Comme telle, elle réside en Dieu et Dieu réside en elle, non seulement en elle, mais dans toutes les expressions, dans tous les développements qu'elle a pris, prend et prendra par cette espèce de contradiction perpétuelle et de scissiparité indéfinie qui lui est inhérente.

Cela posé, nous pouvons mieux comprendre ce qu'est l'idée de l'histoire. « Elle est la raison suprême de l'histoire, cette « force absolue à laquelle rien ne saurait résister, qui crée et « détruit, élève et abaisse les nations, qui nous a faits ce que « nous sommes, qui a fait la Grèce et Rome ce qu'elles ont « été, et qui, après les avoir faites, les a défaites, comme, « dans d'autres sphères et pour d'autres fins, elle fait et dé- « fait la plante et l'animal, au jour fait succéder la nuit, et à « une saison une autre saison.

« Or, si ce point est exact, l'idée de l'histoire aura, comme « toute autre idée, son siège en Dieu, ou, pour parler avec « plus de précision, elle sera une partie essentielle de la na- « ture divine... Car, dès qu'il y a une idée de l'histoire, et il « est clair qu'il y en a une, elle est divine par la même raison « que les autres idées le sont, et elle est même, en un cer- « tain sens, plus divine qu'elles, parce qu'elle exprime et con- « tient un plus haut degré de la vie divine. D'où il suit que « Dieu est dans l'histoire et que l'histoire est en Dieu, et que « *l'histoire n'est qu'une manifestation et une réalisation de* « *l'idée et de la pensée, et, par suite, de l'être divin* (1). »

(1) Vera, *Introduction à la philosophie de l'histoire.* (*Essais de philosophie hégélienne*, p. 167.)

C'est là ce qui fait, aux yeux de Hegel et des Hégéliens, la signification, l'harmonie, la beauté, la moralité de l'histoire; c'est ce qui en fait l'unité dans la variété constante et infinie des événements. Le mouvement, la succession de ceux-ci ne sont que les transformations de l'idée historique : c'est ainsi que, tout en se reliant au passé, chaque nation nouvelle qui s'élève apporte dans le monde un principe jusqu'alors inconnu, qui est sa force, sa raison d'être. « Ce n'est certes pas « la nation qui tombe qui peut donner la vie à celle qui « s'élève. Car, quelque grande qu'elle ait été et bien que ses « gestes, ses institutions et ses œuvres, en lui survivant, « puissent se perpétuer et revivre dans l'histoire des nations « qui lui succèdent, il y a cependant dans cette histoire un « je ne sais quoi qui n'est pas en elle et qui fait précisément « que, pendant qu'elle vieillit et s'éteint, les autres nations « surgissent pleines de vigueur et de jeunesse. Or, ce je ne « sais quoi ne peut être qu'une nouvelle force, une nouvelle « idée, une nouvelle pensée, laquelle ne vient ni de moi, ni « de vous, ni d'aucun autre, qui n'est, veux-je dire, qu'une « des pensées de la pensée une et absolue de l'histoire (1)... « L'esprit des peuples trouve son principe dans l'esprit absolu, « et la grandeur et la puissance d'un peuple, sa durée et son « action sur le monde dépendront de la mesure suivant la- « quelle l'esprit absolu, l'*esprit du monde,* se manifeste et « se communique à lui. Or, par cela même que l'esprit absolu « fait l'unité de l'esprit des peuples, il est le principe et la « fin des choses, l'existence à laquelle la logique et la nature « aspirent et où elles trouvent leur perfection et leur unité... « Le mouvement de l'histoire, à travers ses accidents, ses « formes variables et mobiles, n'obéit-il pas à une impulsion, « à une pensée unique? N'a-t-elle pas un fond et comme une

(1) Vera, *Introduction à la philosophie de l'histoire.* (*Essais de philosophie hégélienne,* p. 171.)

« trame commune où viennent se déployer et s'enchaîner « les événements (1)? »

Ainsi se trouvent non seulement expliquées, mais encore absoutes et légitimées toutes les transformations de l'esprit humain, toutes les évolutions de l'humanité, toutes les révolutions, toutes les guerres, toutes les conquêtes. L'histoire est toute de luttes, d'agitations, de souffrances, elle est remplie de sang et de larmes, parce qu'elle est vie et mouvement; elle est vie et mouvement parce qu'elle n'est que la manifestation de l'idée historique, qui est, elle-même, comme toute idée, vie et mouvement; et cette vie, ce mouvement, il faut se garder de les maudire et de les regretter, car ils sont l'idée même, l'idée absolue et divine, qui ne peut, comme telle, ni rétrograder, ni demeurer stationnaire, qui ne tend ni au repos, ni à la récurrence perpétuelle des mêmes événements, mais au progrès.

« L'esprit d'un peuple est fini et mortel, parce qu'il est « dans la nature et qu'il ne peut s'en affranchir. Par consé« quent, lorsqu'il a parcouru ces périodes de développement « qui forment la vie de l'histoire et qu'il s'est, pour ainsi dire, « construit un corps, en réalisant dans la nature l'idée qu'il « représente, il doit se transformer, c'est-à-dire recevoir « l'esprit nouveau, ou se retirer de la scène de l'histoire, c'est« à-dire descendre du haut rang qu'il occupait ou dispa« raître. Lorsqu'arrive ce moment, moment fatal et doulou« reux pour lui, mais heureux pour l'humanité, rien ne « saurait le sauver. Et le même esprit qui autrefois avait fait « sa puissance et sa grandeur, et ces mêmes institutions où « autrefois battait, en quelque sorte, le cœur de l'humanité, « et ces mêmes sons qui le charmaient ou l'enflammaient et « le poussaient à accomplir de grandes actions, et le génie et

(1) VERA, *Introduction à la philosophie de Hegel,* chap. VI, p. 230 et 231.

« l'héroïsme eux-mêmes, tout paraît conspirer et s'unir pour « en précipiter la chute : telle la nourriture qui, au lieu de « rendre la vigueur à un corps malade, ne fait qu'en hâter la « dissolution. Et quels sont les peuples que frappe ainsi la « loi historique? Ce sont les plus grands, ceux en lesquels « s'incarnent et se concentrent l'idée et l'esprit éternels, car « ce sont eux les héros et les protagonistes du drame (1). »

Ainsi, suivant la doctrine hégélienne, les nations sont broyées et comme pulvérisées par la marche en avant de l'humanité, de même que, dans chaque peuple, la personnalité des individus est sacrifiée à l'omnipotence de l'État. La conquête est l'un des moyens nécessaires, les conquérants sont les agents, pour ainsi dire, providentiels de ce travail de sélection par lequel les civilisations usées et les peuples vieillis sont comme éliminés de l'humanité. « C'est là le vrai et profond « mobile, et comme la raison métaphysique des conquêtes, « et la mission civilisatrice et bienfaisante des conquérants. « Toute conquête est, en effet, un progrès, non seulement « parce qu'elle retrempe et rajeunit le peuple vaincu dans « l'énergie et la sève du peuple vainqueur, mais parce qu'elle « étend de plus en plus l'empire de la raison, en mettant en « lumière certaines vérités universelles, certaines tendances « communes et fondamentales qui font entrer plus profondément l'intelligence dans la connaissance de la nature « humaine, des instruments dont elle dispose et de la fin qui « lui est marquée (2). »

Ce progrès continu de l'humanité ne s'accomplit que par degrés. Trois périodes en ont, d'après Hegel, marqué jusqu'ici le développement. Dans la première, l'esprit, encore réduit à son état primitif, sommeille et s'ignore lui-même;

(1) VERA, *Introduction à la philosophie de l'histoire.* (*Essais de philosophie hégélienne,* p. 194.)

(2) VERA, *Introduction à la philosophie de Hegel,* chap. VI, p. 232.

dans la seconde, il s'éveille et acquiert la conscience, encore imparfaite et partielle, de la liberté; dans la troisième, enfin, il arrive à une entière conscience de lui-même et s'élève jusqu'à la liberté générale. A ces trois périodes correspondent : le despotisme de l'Orient, l'enfance de l'humanité, où règnent la foi et l'obéissance aveugles; l'esprit hellénique, avec son aristocratie et sa démocratie, la jeunesse du monde, suivie de l'empire romain qui en représente l'âge viril; enfin, le génie germanique, l'âge mûr, l'âge du savoir, de la vérité, de la liberté universelle. Cette dernière période est elle-même partagée en trois époques : celle de la migration des peuples et de la propagation du christianisme, celle de la féodalité et du moyen âge, celle des temps modernes. Hegel en retrace, en apprécie successivement les événements principaux : la Renaissance, la découverte de l'Amérique et celle du cap de Bonne-Espérance, la Réforme, qui est, pour lui, l'aurore de la liberté, la Révolution française, qui en est l'avènement. Arrivé à cette période de l'histoire, Hegel apprécie les faits en Allemand patriote et libéral. S'il salue le génie de Napoléon, qui lui paraît avoir servi d'instrument providentiel pour la propagation en Europe des idées de la Révolution française, il célèbre la victoire finale de la coalition, qu'il croit celle de l'indépendance des peuples et de laquelle il attend le triomphe de la liberté politique (1).

En résumé, tout est nécessaire, bien plus, tout est divin dans l'histoire, parce que tout est idée. « L'histoire est vie et « mouvement, et vie et mouvement veulent dire défaire ce « qui a été fait, briser les entraves dans lesquelles les mœurs « et les lois emprisonnent et pétrifient l'esprit, et à l'esprit « épuisé et mort des temps passés substituer l'esprit nouveau, « l'esprit vivant qui, par cela même, marque un moment

(1) Cf. Willm, *Histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Hegel*, t. III, p. 420 à 430.

« plus vrai et plus profond de l'histoire. *Telle est l'idée,* « *cette idée qui, étant chose divine, lorsqu'elle paraît sur* « *l'horizon de l'histoire, crée les événements et purifie et* « *fait divins tous ceux qui combattent et souffrent pour* « *elle* (1). »

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse de la théorie de Hegel. Cet aperçu rapide suffit pour discerner sur quels points il se rapproche de ses devanciers, sur quels points il s'en écarte. Comme Vico, il croit à un plan historique; mais, suivant lui, ce plan est inhérent aux événements eux-mêmes, il n'en est ni séparé, ni indépendant; il résulte du développement même de l'idée historique. Il admet, avec Leibniz, la loi de continuité et l'harmonie préétablie appliquée aux faits; mais cette continuité et cette harmonie sont de simples conséquences de l'unité et de l'évolution logique de l'idée. Il reconnaît l'influence de la nature sur l'homme; mais, tandis que Herder et surtout Montesquieu font de cette influence la cause principale des événements historiques, Hegel ne veut y voir qu'une cause seconde, un moyen par lequel l'idée agit sur nous. Il ne nie pas la Providence visible dans l'histoire; mais, pour lui, cette Providence n'est pas distincte de la nature, de l'esprit et de l'histoire : elle est dans l'idée, elle est l'idée elle-même, et, par l'idée, elle est dans la nature, dans l'esprit et dans l'histoire, qui ne sont eux-mêmes que des manifestations, des formes de l'idée absolue, infinie et divine. C'est ainsi que, l'idée étant partout, dirigeant tout, étant tout, tout devient divin dans la nature, dans l'esprit, et dans l'humanité présente comme dans l'histoire.

Le dernier mot de la philosophie de Hegel est, comme on l'a fort bien dit, le panthéisme logique. L'idéalisme absolu qu'elle a pour base peut mener également au matérialisme

(1) Vera, *Introduction à la philosophie de l'histoire.* (*Essais de philosophie hégélienne,* p. 192.)

absolu, car, s'il y a une idée de chaque chose, même de la matière, si l'idée est l'essence de toute chose et si toute idée est divine, il s'ensuit que l'idée est l'essence de la matière, ou que la matière est l'essence de l'idée et que la matière participe de la divinité de l'idée. En histoire, la doctrine de Hegel, en dépit de son aspect séduisant et malgré quelques vérités incontestables, mène aux conséquences les plus fâcheuses, parce qu'elle repose sur une base fausse. Elle aboutit, elle ne peut manquer d'aboutir au fatalisme, c'est-à-dire à la glorification de la force, à la négation de toute justice dans les rapports internationaux comme dans l'appréciation des actes individuels. Du moment où rien n'existe réellement que l'idée, du moment où toute réalité est idée, où tout ce qui est réel est, par là même, rationnel et où l'histoire n'est que le développement de l'esprit universel dans le temps, la volonté, cet élément philosophique si essentiel et pourtant si négligé par Hegel s'évanouit et disparaît nécessairement devant la logique vivante et implacable des faits. La force des choses se confond avec la Providence, avec l'idée : il n'y a plus ni mérite, ni démérite, ni juste, ni injuste : tout ce qui est doit être, tout triomphe est nécessaire, toute victoire légitime. De quoi servirait à l'individu de prétendre opposer sa faible volonté, sa force impuissante à la masse écrasante de l'univers mû par l'idée absolue, éternelle, ou plutôt ne faisant qu'un avec elle? A-t-il même un recours, purement moral, à une loi supérieure de justice qui serait placée au-dessus des atteintes de l'homme et reposerait dans l'Esprit de Dieu? Pas davantage. Le Dieu de Hegel n'est que l'Idée suprême; Dieu est en *perpétuel devenir;* Dieu ne se connaît pleinement que dans l'intelligence humaine. L'absolu se confond donc avec le relatif, l'éternel avec le périssable, Dieu avec l'homme; ou plutôt, l'homme tend à devenir Dieu. Dans ce flux perpétuel de toutes choses, peut-il encore exister

un principe fixe, une loi immuable? L'écrasement des énergies individuelles sous le poids accablant de la nécessité logique et métaphysique, l'absence de loi et de responsabilité morales, l'apothéose involontaire de la force : telle est la conclusion lamentable à laquelle arrivent, en matière historique, le plus hardi penseur et la plus célèbre école de l'Allemagne au dix-neuvième siècle. Sous les coups de leur logique implacable et de leur subtile dialectique, la liberté disparaît, le droit naturel perd toute autorité, la morale elle-même s'évanouit. Faut-il s'étonner qu'une telle doctrine ait si puissamment développé en Allemagne la propension naturelle de ce peuple à l'adoration de la force? C'est l'écueil sur lequel échouent et échoueront toujours les imprudents qui oublient de maintenir intacte la distinction nécessaire du monde idéal et du monde réel, et qui perdent de vue le rouage essentiel du mécanisme historique, le signe de notre royauté morale, c'est-à-dire la volonté, le libre arbitre.

CHAPITRE III.

ÉCOLES CONTEMPORAINES.

Ce sera l'éternel honneur de la philosophie française, en ce siècle, d'avoir opposé aux doctrines de Hegel une invincible résistance et une réfutation victorieuse. Sans doute, elle ne les a pas repoussées de prime abord et en bloc; elle a été séduite par le caractère grandiose et poétique de cette théorie, elle en a définitivement accepté quelques idées, elle en a gardé même une sorte d'empreinte qui, peut-être, ne s'effacera pas de longtemps. Mais, dans son essence et dans ses principes fondamentaux, elle en est restée absolument séparée. Elle a conservé les qualités nationales qui la distinguent depuis trois siècles : elle est, presque tout entière, demeurée spiritualiste comme on ne peut manquer de l'être dans le pays de Descartes; amie de la lumière et de la clarté, comme il sied aux descendants de Voltaire et de Montesquieu; préoccupée avant tout de l'indépendance et de la moralité du moi humain, comme l'étaient les grands éducateurs de l'esprit français, La Bruyère et Fénelon, Pascal et Bossuet.

Spiritualisme et justice absolue, libre arbitre et loi morale : tels sont les principes éternels que l'école française a tenté, dans ce siècle, de remettre en honneur et qu'elle a réussi à sauvegarder à la fois contre les négations désespérantes du sensualisme condillacien et contre les entraînements périlleux de l'idéalisme hégélien. Dans cette lutte difficile, où

elle a eu à soutenir des assauts acharnés, où elle a rencontré dans son propre sein des dissidences douloureuses et qui durent encore, l'école française a invoqué à la fois l'autorité des principes et celle des faits; la lumière philosophique et les exemples historiques. Elle a été représentée tour à tour dans la lice par des philosophes et par des historiens. Nous ne parlerons ici que des premiers, et de leur chef le plus illustre, M. Cousin.

I

M. COUSIN ET LE SPIRITUALISME.

C'est vers la fin de la Restauration, en 1827 et 1828, que M. Cousin aborda, pour la première fois, dans la chaire de la Sorbonne, le problème de la philosophie de l'histoire. Vers la même époque, Hegel professait à Berlin, et sa doctrine, encore dans tout l'éclat de la nouveauté, excitait l'enthousiasme général en Allemagne, la curiosité universelle du monde intellectuel en Europe. Il était impossible que M. Cousin n'en ressentît pas l'influence. Elle est visible dans sa logique et dans sa psychologie, bien que son bon sens français et sa passion pour la clarté l'aient toujours tenu éloigné des régions périlleuses où se hasardait Hegel. Elle est plus sensible encore dans sa philosophie de l'histoire.

Ce n'est pas que l'on prétende, ni que l'on puisse contester ici la justesse et l'élévation des idées sur lesquelles M. Cousin fait reposer cette science. Il a de son origine, de son objet et de sa méthode, des notions aussi profondes que vraies. Pour lui, comme pour Vico, comme pour Pascal, comme pour

Hegel, l'idée est la reine du monde. Elle est au fond de toutes les grandes révolutions qui ont renouvelé la face de la terre ; elle est comme le *substratum* et l'essence même de l'histoire. « Le monde des idées est caché dans celui des faits... ; « l'histoire digne de ce nom est la science du rapport des « faits aux idées... ; l'histoire doit être considérée comme « la contre-épreuve de la philosophie, comme une phi- « losophie tout entière (1). » Aussi veut-il que l'historien, s'il entend s'élever à la hauteur de sa mission, s'il se propose de faire vraiment la philosophie de l'histoire, ne néglige aucune des formes sous lesquelles l'idée se manifeste et prend corps. Avec toute la largeur de son esprit, avec toute la profondeur de son sens esthétique et toute la magie de son style, il trace en maître le plan de cette science pour ainsi dire encyclopédique qui doit comprendre l'industrie, les arts, le gouvernement, la religion, la philosophie de chaque peuple et la comparaison de leur développement chez tous les peuples qui ont vécu à la même époque.

M. Cousin indique d'avance à quels résultats conduira cette étude ou plutôt dans quelles limites elle sera nécessairement restreinte. Elle ne pourra se rattacher qu'au développement des trois seules idées primordiales auxquelles tout se rapporte dans le monde physique comme dans le monde intellectuel, dans l'univers comme dans la raison de l'homme et dans le Créateur comme dans la créature : l'idée du fini, l'idée de l'infini, l'idée de leur rapport mutuel, « *c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et une* « *unité qui se développe en triplicité* (2) ». Au fond de sa conscience, l'homme a le sentiment du moi et du non-moi, tous deux réunis dans le fini ; de plus, « il part de là pour « concevoir un être qui a tous les caractères opposés à ceux

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 8e leçon, p. 167.
(2) *Id.,* 5e leçon, p. 96.

« que le moi trouve en lui-même et dans le non-moi, qui « lui est tout ensemble analogue et contraire. Cet être est « absolu, comme le moi et le non-moi sont relatifs ; c'est « une substance nécessaire, comme le moi et le non-moi « sont des substances contingentes. De plus, il n'est pas « seulement une substance, c'est une cause aussi (1) », une cause finie, ayant des rapports nécessaires avec l'être infini.

Ainsi, sa propre personnalité et le monde, Dieu et les rapports de Dieu soit avec lui, soit avec le monde : voilà les trois réalités que l'homme découvre dans sa conscience; voilà les trois idées irréductibles auxquelles peuvent se rapporter toutes choses. De même, le genre humain, « dans la « première génération comme dans la dernière, possède, *ni* « *plus, ni moins,* les trois éléments que nous avons signalés. « Il n'est pas au pouvoir du temps d'en enfanter un qua- « trième. C'est là l'unité et l'identité du genre humain (2). » Mais, ni dans la conscience individuelle de l'homme, ni dans la conscience collective du genre humain, ces trois notions primordiales et vitales ne sont toutes, partout et toujours, arrivées au même degré de développement. Il y a, sous ce rapport, des différences dans l'humanité, de siècle à siècle, de peuple à peuple, d'individu à individu. De là, dans l'unité, la variété; de là, l'histoire.

Dans l'homme individuel, les trois éléments constitutifs qu'on vient d'énumérer et dont se compose sa nature peuvent se développer successivement ou simultanément; dans ce dernier cas, il suffit de les distinguer les uns des autres. Il en est autrement pour l'humanité : les éléments dont se compose la conscience du genre humain ne se développent qu'à la condition d'être successifs; ils s'effacent les uns les

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 5e leçon, p. 109.
(2) *Id.*, p. 111.

autres et entrent en lutte. Au premier abord, l'histoire ne présente donc, dans chacune de ses phases, qu'une vie incomplète et partielle de la nature humaine, la prédominance exclusive de l'un de ses éléments, une longue suite d'erreurs, de discordes et de guerres. — Cependant, il ne faut pas l'oublier (1), — « si tous ces systèmes, excellents en eux-« mêmes, mais incomplets, se détruisent les uns les autres, « il y a quelque chose qui subsiste, qui les a précédés et « qui leur survit : l'humanité. L'humanité embrasse tout, « profite de tout, avance toujours et à travers tout... L'his-« toire est un jeu où tout le monde perd successivement, « excepté l'humanité, qui gagne à tout, à la défaite de l'un « comme à la victoire de l'autre. Les révolutions ont beau « se succéder, elle domine toutes les révolutions. Dans l'his-« toire générale, tout se succède, tout se développe, tout « sert à l'accomplissement du but de l'histoire. »

C'est en ce sens que M. Cousin admet la perfectibilité indéfinie du genre humain. Il ne l'entend pas, il est vrai, de la même façon que Condorcet. Pour lui, la perfectibilité rêvée par le philosophe girondin, ne se rapportant à aucun type de perfection, était une perfectibilité sans but, sans mesure possible, une chimère intelligible. La seule perfectibilité réalisable et désirable pour l'humanité est tout autre : elle consiste non pas à sortir des limites de sa constitution actuelle, à revêtir, pour ainsi dire, une nature nouvelle, mais à se développer dans les bornes de cette nature, à atteindre un degré infiniment plus élevé de connaissance de soi-même et d'harmonie intime.

L'humanité s'avance lentement vers ce but. Elle y marche en traversant successivement trois phases, trois époques, *ni plus, ni moins,* dans chacune desquelles l'un des éléments

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 6e leçon, p 133 et 134.

constitutifs de la nature humaine a été non pas exclusif, mais dominant : d'abord, l'idée de l'infini, puis celle du fini, puis celle de leur rapport mutuel. A ces trois idées correspondent trois états différents de civilisation, appropriées à la constitution géographique particulière des divers continents et qui sont : l'état hiératique, qui s'est développé en Asie ; l'état démocratique, qui régna, sur les confins de l'Europe et de l'Asie, dans les républiques de l'antiquité ; enfin, l'état moderne qui existe en Europe et repose surtout sur l'idée scientifique. Ces trois époques, dans lesquelles il est aisé de reconnaître les trois âges de Vico, s'engendrent l'une l'autre et sont autant de manifestations de la Providence. « L'histoire n'est pas moins que le dernier contre-« coup la dernière expression de l'action divine. L'ordre « admirable qui y règne est une image de l'ordre divin, et « ses lois ont Dieu lui-même pour principe. Dieu considéré « dans son action constante sur le monde et sur l'humanité, « c'est la Providence. C'est parce que Dieu ou la Providence « est dans la nature, que la nature a ses lois nécessaires, et « c'est parce que la Providence est dans l'humanité et dans « l'histoire que l'humanité et l'histoire ont leurs lois néces-« saires. Cette nécessité que le vulgaire accuse, qu'il confond « avec la fatalité extérieure et physique, et par laquelle il « désigne et défigure la sagesse divine appliquée au monde, « cette nécessité est la démonstration sans réplique de l'inter-« vention de la Providence dans les affaires humaines, la « démonstration d'un gouvernement moral du monde. Or, « si l'histoire est le gouvernement de Dieu rendu visible, « tout y est à sa place ; et si tout y est à sa place, tout y est « bien ; car tout mène au but marqué par une puissance « bienfaisante. De là, cet optimisme historique qui n'est pas « autre chose que l'idée même de la civilisation rapportée à « celui qui l'a faite en faisant l'humanité, et qui a tout fait

« avec poids et mesure, pour le plus grand bien de toutes « choses (1). »

On va voir à quel point M. Cousin exagère cet optimisme historique et combien, — quoiqu'il s'en défende, — il dérive ici vers le fatalisme. Après un chapitre sur le rôle de la géographie dans l'histoire, — chapitre où il adopte sans réserve les idées de Montesquieu et va jusqu'à écrire cette phrase peut-être excessive : « Tel climat donné, tel peuple suit (2) », — il introduit sur le théâtre du monde les acteurs du drame historique : les peuples et les grands hommes. C'est là qu'apparaissent surtout l'influence exercée sur lui par Hegel et sa tendance trop connue à la glorification du succès.

Pour lui, dans chaque grande époque, une des trois idées fondamentales domine, mais elle ne domine pas exclusivement; les deux autres subsistent à côté d'elle. De peuple à peuple, elles ont plus ou moins d'énergie et d'intensité; mais partout elles sont incomplètes, partant exclusives. De là, les divergences intellectuelles et morales entre les peuples, leurs conflits et leurs luttes. « Là est la racine indestructible « de la guerre... La guerre a sa racine dans la nature des « idées des différents peuples, qui, étant nécessairement « partielles, bornées, exclusives, sont nécessairement hos- « tiles, agressives, conquérantes. La guerre est donc l'instru- « ment terrible, mais *nécessaire*, de la civilisation. L'hypo- « thèse d'un état de paix perpétuel dans l'espèce humaine « est l'hypothèse de l'immobilité absolue. Otez toute guerre, « et, au lieu de trois époques, il n'y en aura qu'une; car il « est clair que l'une ne cèdera point volontiers la place à « l'autre, et il n'y aura jamais qu'une seule et même « époque (3). *Il est temps que la philosophie de l'histoire*

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 7e leçon, p. 158 et 159
(2) *Id.,* 8e leçon, p. 171.
(3) *Id.,* 9e leçon, p. 189 et 190.

« *mette à ses pieds les déclamations de la philanthropie* (1). »

M. Cousin va plus loin. Il entreprend de prouver que la guerre et les batailles sont non seulement inévitables, mais encore *bienfaisantes* (2) et toujours justes dans leur résultat. « J'ai absous la victoire comme nécessaire et utile », dit-il en son style puissant et superbe, « j'entreprends « maintenant de l'absoudre comme juste, dans le sens le « plus étroit du mot. » D'après lui, en effet, dans une guerre, chaque peuple représente une idée; « dans le choc, « l'idée qui sera la plus faible sera détruite par la plus « forte; or, la plus forte idée dans une époque est celle qui « est le plus en rapport avec l'esprit même de cette époque... « — Quand l'idée d'un peuple a fait son temps, ce peuple « est condamné à disparaître (3)... — J'aime et j'honore « assurément le dernier des Brutus, mais il représentait « l'esprit ancien, et l'esprit nouveau était du côté de César (4). « — Je défie qu'on me cite une seule partie perdue pour « l'humanité. En fait, *il n'y a pas une grande bataille qui* « *ait tourné contre la civilisation* (5)... — *Il faut prouver* « *que le vaincu a mérité de l'être, que le vainqueur est* « *meilleur, plus moral que le vaincu, et que c'est pour cela* « *qu'il est vainqueur. — En général* », conclut-il, « *tout* « *est juste en ce monde; le bonheur et le malheur y sont* « *répartis comme ils doivent l'être. Je parle en grand, sauf* « *les exceptions* (6). »

Après la théorie de la guerre bienfaisante, vient celle des hommes providentiels, l'*histoire du grand homme*, pour employer l'expression même de M. Cousin. Elle est, beau-

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 9e leçon, p. 197.
(2) *Id.*, p. 194.
(3) *Id.*, p. 189.
(4) *Id.*, p. 192.
(5) *Id.*, p. 193.
(6) *Id.*, p. 194.

coup moins que l'autre, sujette à critique et à contestation. M. Cousin a parfaitement saisi le caractère particulier du grand homme. « Il n'est point une créature arbitraire qui « puisse être ou n'être pas : c'est le représentant plus ou « moins accompli que tout grand peuple se suscite. Il n'est « pas seulement un individu ; mais il se rapporte à une idée « générale qui lui communique une puissance supérieure, « en même temps qu'il lui donne la forme déterminée de « l'individualité (1). Le grand homme », ajoute M. Cousin (2), « est l'instrument d'une puissance qui n'est pas la sienne ; « car toute puissance purement individuelle est misérable, « et nul homme ne se rend à un autre homme... » M. Cousin a compris et défini à merveille le caractère du grand homme comme instrument inconscient de la Providence : « Qu'ac- « complit le grand homme? Les desseins de la Providence « qui agit en lui et par lui ; voilà ce qu'il fait ; mais, en « même temps, il a ses desseins particuliers qu'il n'accom- « plit pas et qui souvent sont ou chimériques, ou bien mes- « quins (3). »

M. Cousin, toutefois, ne s'en tient pas à ces considérations rigoureusement justes ; il se laisse emporter à son idée et, tour à tour, il exalte à l'excès ou ravale trop le grand homme. Il le divinise presque, en disant : « Tout, « dans l'univers, travaille à former la merveille du grand « homme (4) » ; mais il le rabaisse trop, quand il ne lui attribue pour mission que de « représenter mieux qu'aucun « autre homme de son temps les idées de son temps, ses « intérêts, ses besoins (5) » ; il le dégrade presque en lui reconnaissant pour signes caractéristiques « de naître et de

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 10e leçon, p. 203.
(2) *Id.,* p. 208.
(3) *Id.,* p. 214.
(4) *Id.,* p. 207.
(5) *Id.,* p. 210.

« mourir à propos et de fixer le succès ». Il est vrai que, fidèle à son système, il déclare le grand homme déchu, dès que la fortune le trahit. « Là encore, il faut être du parti « du vainqueur ; car c'est toujours le parti de la civilisation, « celui du présent et de l'avenir, tandis que le parti du « vaincu est presque toujours celui du passé. *Le grand « homme vaincu est un grand homme déplacé dans son « temps* (1). »

Nous avons tenu à poursuivre jusqu'au bout, sans interruption, cette analyse de la doctrine de M. Cousin. Les qualités et les défauts en sont visibles. Les bases du système sont solides, les principes en sont justes. En partant de l'observation du monde extérieur et des révélations du sens intime pour déduire, par le raisonnement, l'existence des trois idées fondamentales qui régissent la nature physique, la nature humaine et la nature divine, M. Cousin se montre disciple fidèle et habile de Descartes et de Platon. Lorsqu'il applique sa méthode à l'histoire, il fait, dans toute l'acception du mot, œuvre d'éclectique. Tour à tour, le système de Montesquieu sur l'influence des climats, celui de Hegel et de Vico sur les trois âges de la civilisation, l'optimisme de Leibniz, l'idée de perfectibilité de Herder, la théorie de l'action providentielle formulée par Bossuet se retrouvent et se confondent sous sa plume ; mais il faut se garder de le lui reprocher, car il sait habilement les combiner, les limiter l'un par l'autre et n'en garder que ce qu'ils contiennent de vérité indiscutable. On doit, au contraire, regretter les conclusions fatalistes, la glorification de la force et du succès auxquelles aboutissent ses considérations sur la guerre et sur les grands hommes. Il écrivait évidemment sous l'influence de Hegel, et aussi, sans doute, sous la fascination de

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 10e leçon, p. 223.

cette grande figure de Napoléon Ier, alors si récemment disparue, si mal connue, entourée d'une prodigieuse popularité et d'un prestige que les désastres de sa race n'avaient pas encore entamé. On s'explique assez aisément ainsi les faiblesses de M. Cousin pour la guerre et pour les grands hommes; mais on ne peut s'empêcher d'être choqué, révolté même du culte qu'il voue au vainqueur, de la facilité avec laquelle il met sous les pieds des hommes de génie la liberté et le genre humain. Toute cette partie de son œuvre manque de base philosophique et repose sur des idées fausses. M. Cousin s'est laissé éblouir par la vision de la gloire et de la puissance : il a perdu de vue la notion salutaire de la morale et du droit ; il a oublié qu'il n'y a, devant cette autorité souveraine, ni grands, ni petits hommes, et que toutes les actions doivent être pesées à cette balance. Il s'est incliné devant la victoire et le génie, sans songer que la vraie grandeur n'est pas toujours là, qu'elle réside dans la vertu, même ignorée, dans la justice, même opprimée, dans la bonté, même méconnue. Que dire, enfin, de ses théories sur l'action civilisatrice de la guerre, sur l'indignité du vaincu, sur la moralité nécessaire de la victoire, sinon qu'il s'y est fait le traducteur éloquent de Hegel et qu'il y a, sans le vouloir, légitimé toutes les spoliations passées et futures? Il suffit cependant de jeter un coup d'œil, même rapide, sur l'histoire, pour se convaincre que plus d'une bataille a été perdue par la justice, que plus d'une guerre a été funeste à la civilisation. Comment, par exemple, juger autrement les victoires remportées par les Huns, la chute de Constantinople qui livra, pour plusieurs siècles, un tiers de l'Europe au fanatisme musulman, les tueries horribles et sans objet de la guerre de Cent ans?

Si M. Cousin eût songé à ces catastrophes, il n'eût sans doute pas prononcé, dans un élan de chaleur oratoire, les

paroles que nous venons de rappeler et qui déparent son œuvre.

Ses contemporains et ses disciples ont bientôt compris la faute qu'il avait commise. Aussi ont-ils eu soin de se séparer, sur ce point, de la doctrine du maître. Ils l'ont ainsi corrigée en la complétant. Ils l'ont maintenue spiritualiste avec des tendances éclectiques; ils l'ont faite libérale. L'école spiritualiste actuelle a reconstitué, de toutes pièces, la philosophie de l'histoire. Elle a posé en principe que la fin ne saurait justifier les moyens; que les préceptes rigoureux de la morale s'appliquent aux événements historiques comme aux incidents de la vie privée; qu'au-dessus des règles de la politique et des lois positives, il existe un droit naturel de par lequel la vie, la fortune et la liberté du dernier citoyen sont sacrées à l'égal de l'existence d'un peuple. Elle s'est élevée contre le despotisme, contre la folie de la guerre, contre la dangereuse théorie des hommes providentiels, et, sans nier l'intervention de la Providence dans les destinées des nations, elle a pensé que cette intervention doit se produire sous la forme d'une action douce et insensible sur les mœurs et sur les esprits plutôt que par une sorte de nouvelle apparition messianique. Enfin, elle n'a cessé d'exhorter les générations actuelles, comme les générations futures, à travailler, avant tout, au bonheur du genre humain, à l'amélioration de son sort matériel et à son relèvenent moral ; elle a placé au-dessus de tout la dignité de l'homme et sa liberté; elle a cru et enseigné que le libre arbitre n'est pas inconciliable avec la Providence, qu'ils agissent tous deux dans des sphères diverses, et que l'un des objets les plus difficiles, mais les plus importants de la philosophie de l'histoire, consiste précisément à déterminer les limites d'action réciproque de ces deux forces.

II

POSITIVISTES ET TRANSFORMISTES.

Cette école a eu, elle a encore beaucoup de contradicteurs. Les plus redoutables sont les positivistes. On sait la place que leur école tient aujourd'hui dans le monde philosophique, le crédit dont elle jouit auprès d'une notable partie du public. De toutes les écoles dissidentes, c'est, sans contredit, celle qui a le plus inquiété les spiritualistes éclectiques de l'école de M. Cousin. Son principe, posé par Auguste Comte, est, comme on sait, d'observer des faits pour dégager des lois. Au lieu de rechercher l'essence des choses, étudier les choses elles-mêmes; à la place des jeux stériles de l'abstraction, instituer les recherches précises et fécondes de la science expérimentale : telle est sa méthode. Tout ce qui ne tombe pas sous le coup de l'observation directe et des sens, toute idée métaphysique en est formellement exclue. Le positivisme semblerait donc devoir rester étranger aux questions que soulève la philosophie de l'histoire; mais il est arrivé à Auguste Comte d'avoir, en cette matière, un système arrêté. Bien que, selon lui et suivant son école, les faits s'engendrent les uns les autres et se succèdent sans plan déterminé, il enseigne que, dans ses manifestations diverses, la raison parcourt toujours trois phases invariables, suivant un ordre constant; elle commence par le régime religieux, traverse le régime métaphysique et aboutit au régime positif. Ce dernier régime exclut de ses recherches toute idée de causalité première et d'absolu : il n'affirme, il ne nie rien sur ces principes, il

les ignore, il se maintient vis-à-vis d'eux dans un état de neutralité indifférente.

Appliquant ce système, un Anglais, M. Buckle, a écrit, sous le titre de : *Histoire de la civilisation en Angleterre,* un volumineux ouvrage qui débute par une longue dissertation de philosophie historique conçue et dirigée dans le sens du positivisme. Selon lui, les causes morales n'exercent sur les faits qu'une action insensible. Partant de cette idée, il analyse minutieusement tous les éléments de l'existence humaine, en particulier l'alimentation, jusque dans leurs moindres détails. En revanche, pour ce qui concerne les influences morales, il déclare, sans preuve ni discussion à l'appui, que les préceptes de la morale universelle sont connus, proclamés, enseignés depuis des milliers d'années, mais qu'ils n'ont aucune action appréciable sur la conduite des nations, ni sur celle des individus. Dix siècles de prédication sont restés, suivant lui, absolument stériles.

Le système de M. Buckle est bien la philosophie de l'histoire qui dérive logiquement du positivisme ; mais cette doctrine est trop dégradante et surtout trop arbitraire pour obtenir quelque crédit. Aussi a-t-elle passé presque inaperçue en France et est-elle aujourd'hui à peu près oubliée en Angleterre.

Il en est tout autrement d'Herbert Spencer et de son système. Celui-ci dérive de l'idée positiviste pour aboutir au transformisme. De même que Darwin est le chef incontesté de l'école transformiste dans le domaine des sciences naturelles et biologiques, Herbert Spencer en est le représentant le plus éminent dans le domaine des sciences philosophiques. Les travaux, comme les doctrines, de ces deux savants se tiennent et se touchent, d'ailleurs, par plus d'un point. Ils ont, dans tous les cas, même méthode et même base : pour méthode, l'observation minutieuse des faits, desquels ils

déduisent les lois, à l'exclusion de tout élément métaphysique; pour base, la doctrine de l'évolution, le transformisme.

Suivant Darwin, tous les êtres sont sortis d'un germe primitif, d'une masse de matière informe, d'un *protoplasma* : par une série de modifications successives, insensibles, s'engendrant les unes les autres sous l'action de la vie qui lui est inhérente, ce germe, ce *protoplasma* est devenu la création tout entière, dans sa variété presque infinie, dans son inépuisable fécondité. A mesure qu'ils se multiplient, les produits nouveaux, résultant de combinaisons de plus en plus complexes, sont de plus en plus perfectionnés, de plus en plus élevés dans la série des êtres; mais ils ne rompent ni ne terminent cette série. Une gradation à peine perceptible, mais constante, mène du premier au dernier degré de cette échelle sans fin qui plonge dans les profondeurs insondables de la matière inerte, pour se perdre dans les profondeurs non moins incommensurables de la vie spirituelle et morale. On ne peut saisir le point de départ de cette évolution immense; on ne peut en entrevoir le point d'arrivée : elle est infinie comme la nature même. On ne saurait davantage en déterminer la cause première qui échappe à l'observation; on doit se borner à constater l'existence de la puissance de transformation et de progrès inhérente à la nature.

La théorie d'Herbert Spencer est la même dans ses traits essentiels; mais, d'une part, il la présente sous une forme moins rigoureuse, moins absolue, et, d'autre part, il ne l'applique pas seulement à la nature et à l'homme considéré individuellement; il l'étend encore à l'homme en société et à l'histoire. Il reconnaît du reste, avec sa conscience et sa bonne foi ordinaires, qu'il n'a pas été le premier à entrer dans cette voie. Il a eu plusieurs initiateurs, plusieurs

devanciers, parmi lesquels il cite Auguste Comte. Celui-ci n'avait-il pas, en effet, reconnu que « les appareils sociaux « ne sont pas des produits d'une création artificielle, mais « des produits d'un développement graduel?... — Sans « comparer l'organisme social à aucune espèce d'organisme « individuel, il avait simplement soutenu que les principes « de l'organisation étaient communs aux deux genres. Il « regarde chaque époque du progrès social comme un pro- « duit des époques précédentes; et il reconnaît que l'évo- « lution des appareils marche du général au spécial (1). »

Nous chercherons à Herbert Spencer des ancêtres intellectuels encore plus lointains. Leibniz, par sa loi de continuité, Montesquieu, par sa théorie sur l'influence des climats, ne sont pas sans une certaine analogie avec l'école évolutionniste et transformiste. Herder l'annonce et la prépare plus directement encore : par certains de ses axiomes, il semble l'avoir déjà fondée. On se rappelle avec quelle puissance il insiste sur l'idée d'enchaînement et de série dont l'ensemble des êtres et des faits naturels n'est que l'expression. Selon lui, « la chaîne incommensurable des- « cend depuis le Créateur jusqu'au germe d'un grain de « sable... ; toute créature est un numérateur du grand déno- « minateur, qui est la nature même; l'homme lui-même « n'est qu'une fraction du tout; tout se lie dans la nature; « un état en provoque et en prépare un autre... ; des lois les « plus simples, comme des formes les plus grossières, la « nature s'élève aux plus complètes, aux plus savantes et « aux plus délicates; et, si nous avions un sens pour aper- « cevoir les formes primitives et les premiers germes des « choses, peut-être découvririons-nous, dans le plus petit

(1) V. Herbert Spencer, *Principes de sociologie* (traduction de MM. Cazelles et Gerschel), 2e édition, Paris, Germer Baillière, 1883. 3 vol. in-8°, t. II, p. 190 et 191.

« point, la série progressive de toute la création (1). »

Telle est précisément la thèse d'Herbert Spencer, thèse dont ses nombreux ouvrages ne sont que la démonstration et à laquelle il a donné les proportions d'un système philosophique complet. Le *perpétuel devenir* de Hegel est vrai; mais ce *perpétuel devenir* est un perpétuel progrès. « La loi « du développement organique, découverte par les physio- « logistes allemands, est la loi de tout développement. Le « passage du simple au complexe, à travers les différencia- « tions successives, est visible et dans les premiers change- « ments de l'univers, autant que le raisonnement nous « permet d'y remonter, et dans les changements les plus « anciens que l'induction peut démontrer; il est visible dans « l'évolution géologique et dans celle de la formation des « climats, comme dans celle de tout organisme particulier « qui se trouve à la surface de la terre; il est visible dans « l'évolution de l'humanité, soit qu'on regarde les individus « civilisés ou les races qui s'agrègent; il est visible dans « l'évolution de la société, en ce qui concerne son organi- « sation, tant politique que religieuse et économique; il est « visible enfin dans l'évolution de tous ces produits de l'acti- « vité humaine, concrète et abstraite, en nombre infini, qui « forment le milieu où nous vivons quotidiennement. Depuis « le passé le plus reculé que la science peut sonder jus- « qu'aux nouveautés d'hier, voici en quoi le progrès con- « siste essentiellement; c'est dans la transformation de « l'homogène en hétérogène (2). »

Tous les êtres sont soumis à cette loi, subissent cette transformation dans le même sens et dans le même ordre. Ainsi, dans chaque organisme individuel, « la série des chan-

(1) Voir plus haut, p. 202.

(2) *Loi et cause du progrès.* (Voir *Essai sur le progrès,* traduction de M. Burdeau. Paris, Germer Baillière, 1879, 1 vol. in-8°, p. 40 et 41.)

« gements subis par une graine qui se développe et devient « arbre, par un œuf qui devient animal, n'est autre chose « qu'un passage d'une structure homogène à une structure « hétérogène. A l'état primitif, un germe n'est rien qu'une « substance absolument uniforme, tant pour la contexture « que pour la composition chimique. Le premier pas est « l'apparition d'une différence entre deux portions de cette « substance, ou, pour employer le terme des physiologistes, « une différenciation. Puis, chacune de ces portions diffé- « renciées commence à son tour à révéler des contrastes « entre ses parties; peu à peu ces différenciations secon- « daires deviennent aussi définies que la première. Ce pro- « cédé se répète continuellement et à la fois sur tous les « points de l'embryon grandissant; et, grâce à une infinité « de différenciations semblables, se produit enfin cette com- « binaison complexe de tissus et d'organes qui constitue « l'animal ou la plante adulte. Telle est l'histoire de tous « les organismes sans exception (1). »

Prenez, par exemple, dans le monde astronomique, l'organisme solaire : à l'origine, la nébuleuse, de laquelle est sorti le soleil avec son système, n'était qu'une masse confuse, indéfiniment étendue et à peu près homogène dans toutes ses parties. Sous l'action des lois de la gravitation, elle s'est concentrée, et, à mesure qu'elle s'est concentrée, elle s'est différenciée : « Le premier pas vers la consolidation eut pour « effet une différenciation entre l'espace plein que la masse « nébuleuse emplissait encore, et l'espace vide qu'elle « avait précédemment empli. En même temps, il en résulta « une différence de densité et de température entre l'inté- « rieur et l'extérieur de la masse. Alors aussi prenaient « naissance les mouvements de rotation, dont les vitesses

(1) *Loi et cause du progrès*, p. 5.

« variaient en raison de la distance des points considérés au « centre. Ces différenciations s'accrurent en nombre et en « degré, jusqu'à ce que se fût développé le groupe organisé « du soleil, des planètes et des satellites, tel que nous les « voyons aujourd'hui, groupe dont les membres offrent « entre eux, quant à la structure et au mode d'action, des « contrastes nombreux (1). »

Du monde stellaire si l'on passe au monde terrestre, on constate les mêmes phénomènes de progrès par différenciation : la terre, à l'origine, ne forme qu'une masse fluide, incandescente, à peu près homogène dans toutes ses parties; plus tard, à mesure que la surface se refroidit par rayonnement, la croûte se produit, s'épaissit, puis se fend, se rompt, s'affaisse, pendant que la vapeur d'eau en suspension se liquéfie; les montagnes se dressent, les mers remplissent les cavités les plus profondes du globe, et la terre se constitue peu à peu dans la variété infinie, mais harmonieuse, sous laquelle elle nous apparaît aujourd'hui. Dans le règne végétal, dans le règne animal, même progression : dans chaque règne, les genres les plus anciens sont les plus simples et les plus homogènes; dans chaque genre, les espèces les plus simples et les plus homogènes; dans chaque espèce, les variétés les plus simples et les plus homogènes. Ainsi, les végétaux ont précédé les animaux; parmi les animaux, les invertébrés ont précédé les vertébrés; parmi les vertébrés, les poissons ont paru avant les oiseaux, les oiseaux avant les mammifères; parmi les mammifères, l'ordre de succession commence par les petits marsupiaux pour finir par l'homme, et chacun de ces produits nouveaux n'est qu'un développement, un perfectionnement par complexité du produit immédiatement inférieur.

(1) *Essai sur le progrès*, p. 6 et 7.

Chez l'homme même, l'organisme est devenu plus hétérogène à mesure que l'espèce progressait. Plus la civilisation se développe, plus s'accentuent les différences entre les diverses races, plus le type humain s'éloigne du type bestial parmi les peuples civilisés, tandis qu'il lui reste analogue parmi les peuplades primitives.

Si, de l'humanité considérée dans les individus, on passe à l'humanité formée en corps de sociétés, le progrès par différenciation s'accentue davantage encore. « Ainsi que nous le « voyons chez les tribus barbares actuelles, la société dans sa « forme première et la plus basse est un agrégat homogène « d'individus ayant mêmes facultés et mêmes fonctions : la « seule différence marquée dans les fonctions est celle qui « résulte de la différence des sexes. Chaque homme est « guerrier, chasseur, pêcheur, fabricant d'ustensiles, con« structeur ; chaque femme accomplit certains travaux, les « mêmes pour toutes ; chaque famille se suffit à elle-même, « et, sauf quand il s'agit d'attaquer ou de se défendre, peut « tout aussi bien vivre en se passant des autres. De très « bonne heure, néanmoins, dans l'évolution de toute société, « on voit poindre une différence entre le gouvernant et le « gouverné : l'apparition d'une espèce de pouvoir paraît « contemporaine du premier progrès, par lequel, de l'état « de familles séparées et errantes, l'humanité s'éleva à celui « d'une tribu nomade. L'autorité du plus fort se fait sentir « dans une réunion de sauvages, comme dans un troupeau de « bêtes ou une bande d'écoliers. D'abord, pourtant, elle est « indéfinie, incertaine ; elle est partagée par d'autres dont la « puissance est à peine moindre ; et elle ne se marque par « aucune différence dans les occupations, ni le train de vie : « le premier souverain tue de sa main son gibier, se fabrique « ses armes, se bâtit sa hutte, et, pour les conditions écono« miques de la vie, ne diffère en rien du reste de la tribu.

« Par degrés, à mesure que la tribu fait des progrès, le con-
« traste entre le gouvernant et les gouvernés se marque de plus
« en plus. Le pouvoir suprême devient héréditaire dans une
« famille ; le chef de cette famille, cessant de pourvoir lui-
« même à ses besoins, est servi par les autres ; et le gouver-
« nement devient son unique fonction (1). »

Ici se place une explication, fort contestable, de l'origine des religions. Celles-ci, d'après Herbert Spencer, ne seraient, comme le cérémonial, qu'une conséquence, une sorte de dérivation des gouvernements primitifs. Leurs premiers chefs auraient passé pour des personnages divins ; leurs maximes, leurs commandements auraient été, après leur mort, tenus pour sacrés et imposés par leurs successeurs, descendants des dieux, qui, eux-mêmes, à leur tour, recevaient le même culte et les mêmes prières que leurs prédécesseurs ; le plus ancien de tous s'appelait le dieu suprême ; les autres n'étaient que des dieux subordonnés. De là, l'association fréquente, intime, prolongée, des deux autorités royale et religieuse. Nous ne nous arrêterons pas à discuter longuement cette conjecture ; nous ne saurions cependant la laisser passer sans objection. Que les fonctions de chef et celles de prêtre aient été longtemps confondues et le soient encore chez les peuples primitifs, le fait n'est pas contestable ; mais il ne s'ensuit pas, comme le suppose Herbert Spencer, que les seuls dieux aient été, à l'origine, les chefs de ces peuples divinisés après leur mort. C'est confondre, ce semble, le culte avec les croyances religieuses. La vraisemblance, comme les traditions les plus anciennes et les relations des voyageurs les plus dignes de foi, nous montrent, au contraire, les peuplades sauvages ou barbares en adoration devant les forces naturelles, devant la puissance créatrice ou destructive

(1) *Loi et cause du progrès*, p. 17 et 18

de la nature, honorées, implorées, suppliées soit directement, soit sous le voile de l'emblème ou du symbole. Le prêtre par excellence, celui à qui revenait de droit le privilège de prier au nom de son peuple, était naturellement le roi ou le chef; celui-ci pouvait même, après sa mort, s'il avait laissé le souvenir de grandes actions, être invoqué comme vivant encore auprès de la divinité et participant, en quelque sorte, à la nature divine. Il devenait demi-dieu, comme les héros grecs, compagnon d'Odin dans le Walhalla, comme les guerriers scandinaves; mais nous ne pouvons admettre que l'humanité ait attendu, pour avoir une religion, qu'elle eût des héros morts à adorer, ni que ceux-ci aient jamais été l'objet unique de sa vénération et de ses prières.

Les autres progrès accomplis dans l'humanité par voie de différenciation sont, de la part d'Herbert Spencer, l'objet d'une série d'analyses aussi fines que profondes, aussi minutieuses qu'exactes. Ainsi, il nous montre comment les aptitudes diverses des membres dont se composent les tribus primitives amènent peu à peu chacun d'eux à demander à son voisin ce qu'il fait le mieux et à lui offrir, en échange, ce qu'il exécute lui-même le plus habilement. Ainsi, le sauvage qui fabrique ses armes avec le plus de soin et d'adresse sera prié d'en faire pour les autres guerriers de la tribu ; il recevra, en échange, des corbeilles du meilleur vannier, des étoffes du tisserand le plus exercé, et ainsi de suite. A partir de ce moment, la division du travail est organisée; avec elle, les différents métiers, les diverses professions et le commerce qui les unit toutes. Mais bientôt, cette division primitive et partielle en amène de nouvelles et de plus profondes : l'ensemble des occupations pacifiques se distingue des occupations guerrières, et, les hommes se divisant suivant leurs aptitudes, les castes se constituent, les prêtres et les guerriers forment peu à peu comme deux races étran-

gères et supérieures au reste de la peuplade et de la tribu.

De même que la race humaine, de même que la peuplade primitive, tout ce que crée l'homme progresse en se divisant et en se compliquant : le langage exclamatif et articulé des premiers hommes se transforme peu à peu en ces langues savantes que manient les peuples civilisés; le langage écrit, qui se confond à l'origine avec la peinture et la sculpture et n'est, comme elles, qu'une dépendance de l'architecture, devient insensiblement langue hiéroglyphique, langue phonétique, langue alphabétique, pendant que les autres arts se développent et se subdivisent à l'infini dans leurs domaines séparés; la poésie, la musique et la danse, confondues d'abord comme accessoires du culte, s'en séparent à la longue et deviennent, avec leurs mille variétés, comme autant de provinces distinctes de ce monde artistique et littéraire qui occupe, dans les sociétés modernes, une si haute et si large place.

La loi du progrès par différenciation est donc universelle, et cette loi correspond, suivant Herbert Spencer, à une cause universelle comme elle. Voici comment il la formule : toute force active produit plus d'un changement, toute cause produit plus d'un effet. La multiplicité des effets a elle-même pour raison l'instabilité de l'homogène, et celle-ci s'explique, à son tour, par un double fait : d'une part, la persistance de la force inhérente aux êtres; d'autre part, l'impossibilité d'un agrégat homogène infini. La force persistant à agir, tout agrégat en progrès perd de son homogénéité et passe d'un état indéfini et incohérent à une structure définie et cohérente. Tout, dans l'univers, n'est qu'action et réaction; tout se tient, se touche, s'enchevêtre : il s'ensuit, par conséquent, qu'un changement venant à s'effectuer sur un point a, par contre-coup, des prolongements presque indéfinis : que l'on considère, par exemple,

les révolutions de tout genre qu'exerce, dans un organisme humain, l'introduction d'une particule de vaccin, et, dans le système du monde, le simple déplacement d'un courant maritime.

Les effets d'un changement sont, d'ailleurs, d'autant plus nombreux, étendus et sensibles qu'ils se produisent dans un milieu déjà plus modifié : il y a, en cette matière, comme une sorte d'élévation au carré ou de progression de la vitesse dans la chute. C'est ce que Herbert Spencer formule magistralement en ces termes : « Quand le champ où s'exerce une « force est déjà hétérogène, les résultats sont d'autant plus « nombreux et plus variés (1)... On verra ainsi que, depuis « le commencement comme aujourd'hui, toute force dé- « pensée, se décomposant en plusieurs forces, produit une « complication croissante et éternelle ; que l'accroissement « d'hétérogénéité ainsi produit continue encore et continuera « à se produire, et qu'ainsi le progrès n'est pas un accident, « ni rien qui tombe sous le pouvoir humain, mais une néces- « sité bienfaisante (2). »

Ces lois, ces principes, Herbert Spencer les applique aux sociétés et à l'histoire, comme à la nature et aux phénomènes biologiques, comme à l'homme intellectuel et aux phénomènes psychologiques; car il n'y a pas, pour lui, de différence irréductible entre ces trois ordres d'êtres et de phénomènes. De même que « le rôle joué par un objet « inanimé dépend de la coopération de ses propres forces « avec celles auxquelles il est exposé », de même, « rudi- « mentaire ou avancée, toute société présente des phéno- « mènes qu'on peut rapporter aux caractères des unités qui « la composent et aux conditions sous lesquelles elles exis- « tent (3) ». Pour lui, toute société est un organisme, et cet

(1) *Loi et cause du progrès,* p. 73.
(2) *Id.*, p. 76.
(3) *Principes de sociologie,* t. Ier, p. 13 et 14.

organisme, comme le corps ou l'esprit, est soumis à l'action de diverses influences qu'il appelle *facteurs : facteurs externes,* tels que le climat, la surface du sol, sa configuration, sa fertilité, la flore et la faune de la région; *facteurs internes,* c'est-à-dire « caractères émotionnels qui favorisent, ou « empêchent, ou modifient les actions de la société et les « progrès qui les accompagnent » ; en outre, « l'intelligence « et les tendances d'esprit qui lui sont particulières et qui « ont toujours une part dans l'immobilité ou les change- « ments de la société » ; enfin, les modifications progressives du milieu organique et inorganique, qui sont l'effet des actions sociales (1).

Sous l'influence de ces divers facteurs, surtout des facteurs originels internes, il n'a cessé, « depuis le commencement « de l'histoire, de s'opérer une continuelle différenciation « de races; les races les plus puissantes et les mieux adap- « tées ont toujours empiété sur les moins puissantes et les « moins bien adaptées; elles ont constamment refoulé dans « les habitats les moins désirables les races inférieures, et, « quelquefois, elles les ont anéanties (2) ».

Les organismes sociaux, nés sous l'action de ces divers facteurs, sont des plus variés; néanmoins, ils supposent tous un certain nombre d'appareils primordiaux et essentiels analogues à ceux qui existent dans les animaux et dans les végétaux : l'appareil producteur, c'est-à-dire les métiers, les professions qui servent à faire vivre la nation; l'appareil distributeur, c'est-à-dire les systèmes d'échange et de relations sociales; l'appareil régulateur, c'est-à-dire le gouvernement. Tous se constituent et se développent par une double opération semblable à celles qui aident à la formation des animaux et des végétaux, c'est-à-dire par l'*intégration*

(1) *Principes de sociologie,* t. I[er], p. 15.
(2) *Id.,* p. 57.

politique et par la *différenciation*. « Comme des agrégats « évoluant en général, les sociétés nous présentent *inté-« gration*, à la fois par simple accroissement de masse et « par fusion et refusion de masse. — On y voit d'innom-« brables exemples du changement qui part de l'homogénéité « pour aller à l'hétérogénéité; qui va de la tribu simple, « dont toutes les parties sont semblables, à la nation civi-« lisée, où les dissemblances structurales et fonctionnelles « défient l'énumération. Avec l'intégration en progrès « marche l'accroissement de la *cohérence* : le groupe « nomade qui se disperse, qui se divise, que nul lien ne « retient uni; la tribu dont les parties deviennent plus « cohérentes par la soumission à un homme qui domine les « autres; le groupe de tribus unies en un *plexus* politique « sous un chef et des sous-chefs; ainsi de suite jusqu'à la « nation civilisée assez consolidée pour subsister dix siècles « et plus.

« En même temps, nous observons un autre caractère : « la *netteté définie* des formes. L'organisation de la horde « primitive est vague; le progrès fait naître des arrange-« ments sociaux fixes qui deviennent de plus en plus nets; « les coutumes passent à l'état de lois qui, en gagnant en « fixité, deviennent plus spécifiques dans leurs applications « aux divers ordres d'action; enfin, toutes les institutions, « d'abord confusément entremêlées, se séparent pas à pas, « en même temps que chacune accuse en elle-même plus « distinctement les structures qui la composent. Ainsi se « vérifie partout la formule de l'évolution, puisqu'il y a « progrès vers un volume plus grand, une cohérence, une « multiformité et une précision plus grandes (1). »

Poursuivant sa genèse des sociétés humaines, Herbert

(1) *Principes de sociologie*, t. II, p. 197.

Spencer constate que, partout et toujours, leur développement exige la coopération de tous leurs membres. Cette coopération est tantôt forcée, tantôt volontaire. Elle est forcée dans la société militaire, volontaire dans la société industrielle. La société militaire s'organise nécessairement la première : elle a pour objet essentiel d'assurer la conservation de l'agrégat humain qu'elle représente et résume, de le préserver des attaques du dehors comme des causes de dissolution qu'il peut porter en lui-même ; elle naît et vit de la guerre; elle s'affermit par l'assujettissement ou la destruction des organismes sociaux d'un ordre inférieur; elle a pour fondements l'autorité absolue d'un souverain héréditaire, la suprématie de chefs militaires qui l'entourent, l'esclavage ou le servage, la concentration de tous les pouvoirs entre les mains de l'État, le maintien de fortes armées permanentes. La société industrielle se développe et grandit à mesure que la société militaire, ayant atteint son but par son triomphe définitif sur les organismes sociaux inférieurs, s'affaiblit, se corrompt et tombe en décadence. Elle a pour ressort et pour but la richesse; elle naît et vit de la paix; elle s'étend et progresse par la multiplication des conquêtes de la science sur la nature et sur la barbarie ; elle a pour principes la liberté des citoyens, leur coopération volontaire et rétribuée à l'œuvre commune, la suppression des armées permanentes, l'élection des magistrats, la réduction des pouvoirs de l'État, surtout de son pouvoir préventif, et l'application aussi large que possible de l'idée de décentralisation.

Herbert Spencer ne doute pas que l'avenir n'appartienne à la société industrielle. Le vieux monde barbare lui paraît assez entamé, la suprématie des races supérieures assez définitivement établie pour que la mission des sociétés militaires soit presque terminée. Ce n'est pas qu'il mécon-

naisse l'utilité que celles-ci ont eue en leur temps. Tout en constatant, en exagérant peut-être les dévastations, les cruautés horribles qu'elles ont déchaînées sur la surface du globe, il en admet la nécessité, il les considère comme l'un des effets de cette concurrence vitale qui est la loi de l'humanité aussi bien que de la nature. « Nous « devons », dit-il, « reconnaître que la lutte pour l'exis« tence entre les sociétés a été l'instrument de leur évolution. « Ni la consolidation et la reconsolidation de petits groupes « en un groupe plus grand, ni l'organisation de groupes « composés et doublement composés, ni le développement « concomitant des facteurs d'une existence plus large et « plus élevée que produit la civilisation, n'auraient été pos« sibles sans les guerres de tribu à tribu et, plus tard, de « nation à nation. Ce qui est le point de départ de la coopé« ration sociale, c'est l'action combinée pour l'attaque et la « défense; c'est de ce genre de coopération que tous les « autres proviennent. Sans doute, il est impossible de légi« timer les horreurs causées par cet antagonisme universel « qui, débutant par les guerres chroniques de petites troupes, « il y a dix mille ans, a fini par les grandes batailles de « grandes nations; il faut reconnaître que, sans ces horreurs, « le monde serait encore habité par des hommes de type « faible, cherchant un abri dans les cavernes et vivant d'une « nourriture grossière (1). »

Seulement, les forces accumulées dans ces luttes, à la mâle école de l'esprit militaire, sont destinées à servir de plus en plus à des objets utiles à l'humanité. Sans doute, il pourra se produire des mouvements de recul, surtout si l'on commet l'imprudence de vouloir effectuer la transformation des lois avant que celle des mœurs soit opérée et si

(1) *Principes de sociologie,* t. III, p. 327 et 328.

l'on se fie à l'efficacité des *constitutions sur le papier;* mais le triomphe final de la société industrielle n'en est pas moins assuré. C'est vers la suppression des armées permanentes, vers la disparition graduelle de la guerre, vers l'extension d'un régime politique analogue au régime anglais, et plus libéral encore, que s'achemine lentement, mais sûrement, le genre humain. Herbert Spencer, tout en ayant sur ce point une conviction absolue, ne se hasarde cependant pas à prédire le moment où l'humanité atteindra le but qu'il lui assigne. Il reconnaît que, dans l'état actuel de l'Europe, « un accident malencontreux » peut allumer des guerres dont la prolongation pourrait faire revivre les formes coercitives du gouvernement militaire; il admet que, « dans les périodes prochaines, tout dépendra de la « marche que les sociétés sauront suivre les unes à l'égard « des autres, *marche que l'on ne saurait prédire* (1) ».

L'incertitude sur l'avenir prochain de l'humanité : telle est donc la conclusion de Herbert Spencer. A-t-il plus de certitude en ce qui concerne la destinée finale de notre race? Nullement. Il reconnaît bien une loi, la loi de l'évolution, et de l'évolution dans le sens du progrès; il est convaincu que l'effet de cette loi, dans un avenir qu'il ne fixe pas, sera la prédominance finale du type industriel des sociétés; mais, au delà, qu'arrivera-t-il? La loi de l'évolution ne s'arrêtera pas; elle enfantera des formes nouvelles. Quelles seront ces formes? Spencer ne le sait pas; il ne sait pas davantage ce qui a précédé ce premier état de la matière qui forme comme le point de départ de son système. Il a eu, du reste, la modestie et la loyauté d'en convenir. « Dans « le monde intérieur comme dans l'extérieur, il (*l'homme « de science*) se voit », a-t-il dit (2), « au milieu de chan-

(1) *Principes de sociologie*, t. III, p. 858 et 859.
(2) *Loi et cause du progrès*, p. 77 à 79.

« gements perpétuels, dont il ne peut découvrir ni le com-
« mencement ni la fin. Si, remontant le cours de l'évolution
« des choses, il se permet de soutenir l'hypothèse que la
« matière exista jadis à l'état diffus, il se trouve ensuite
« devant l'impossibilité de concevoir comment elle arriva
« à cet état; de même, s'il spécule sur l'avenir, il ne peut
« assigner de limites à cette longue série de phénomènes
« qui se déroulent devant lui sans fin. D'un autre côté, s'il
« regarde en lui-même, il voit que les deux extrémités du
« fil de la conscience sont hors de son atteinte : il ne peut
« se rappeler quand ou comment la conscience a commencé,
« et il ne peut saisir la conscience qui existe en un moment
« donné; en effet, c'est seulement quand l'état de con-
« science est déjà passé qu'il peut devenir objet de pensée,
« et non quand il passe. »

« ...Il apprend à la fois la grandeur et la petitesse de
« l'esprit humain ; sa puissance, en face de ce qui tombe
« sous le contrôle de l'expérience, son impuissance à l'égard
« de ce qui dépasse l'expérience. Il sent, avec une vivacité
« qui n'appartient à nul autre, l'incompréhensibilité du fait
« le plus simple, considéré en lui-même. Lui seul, en vérité,
« *voit* que la connaissance absolue est impossible. Lui seul
« *connaît* que, sous toutes choses, gît un impénétrable mys-
« tère. »

Le système de Herbert Spencer ne donne donc que le milieu d'une chaîne, sans en pouvoir atteindre ni l'origine, ni la fin, sans constituer une philosophie de l'histoire complète et précise. C'est là sa première infériorité. On peut lui reprocher encore l'espèce de parti pris avec lequel il assimile constamment l'organisme humain aux organismes inférieurs, l'affectation avec laquelle il les compare et les confond presque sans paraître tenir compte des abîmes qui les séparent. Ses raisonnements, ses analogies pèchent, d'ailleurs,

par un vice plus grave encore : ils reposent perpétuellement sur des comparaisons entre des faits d'ordres différents, entre des objets de nature dissemblable et, dès lors, incomparables entre eux. Ainsi, l'un de ses procédés habituels consiste à mettre en parallèle le mode de développement des animaux, des végétaux, du corps humain, et celui de l'organisme social. Mais qui ne voit la fausseté d'un tel raisonnement? Il n'y a pas d'analogie dans les termes, puisque, d'un côté, il s'agit d'un individu, et, de l'autre, d'une collection d'individus; ici, d'un être formant un tout à lui seul, doué d'une vie personnelle et destiné à périr promptement, là, d'un organisme résultant de la réunion de plusieurs êtres qui se succèderont, se remplaceront les uns les autres et auxquels il doit longtemps survivre, avant de disparaître à son tour. Que l'animal, le végétal, l'homme même passent, durant leur existence, par les diverses phases de la vie : cela ne prouve rien en faveur de la loi d'évolution, puisque, éternellement, ces diverses périodes de leur vie physique demeurent les mêmes; mais que les agrégats humains, se composant d'êtres de même nature, bien qu'incessamment renouvelés, se modifient au point de devenir méconnaissables; que l'homme même, pris individuellement, se modifie au point de former comme le type d'une race nouvelle : voilà ce qui constitue une évolution véritable. Or, c'est ce qui est spécial à l'homme. Sous l'action des siècles, mais surtout sous l'action de l'élément spirituel et moral qui est au fond de lui, il a dépouillé la brute pour devenir le roi de la création; le Pélasge primitif est devenu Grec; il a cessé de construire des tanières inférieures à celle des castors pour édifier le Parthénon ou Saint-Pierre de Rome; son langage à peine articulé est devenu l'épopée homérique, l'éloquence de Cicéron, la tragédie cornélienne. Seul parmi tous les êtres de la création, il a joui de ce privilège. Herbert Spencer a beau,

en effet, multiplier ses excursions dans le domaine de la faune et de la flore, s'il nous montre les individus des règnes animal et végétal se transformant de la naissance à la mort, il n'a pu découvrir le type de ces individus se modifiant sur place, ni surtout leurs mœurs, leurs sociétés se métamorphosant. Le cheval arabe sera toujours le cheval arabe; mais le Français est absolument différent du Gaulois, et la Gaule, surtout, n'est plus reconnaissable dans la France moderne. Dans les évolutions de la race humaine, il y a un fait particulier, caractéristique, nouveau dans l'échelle des êtres, qui indique, par suite, l'apparition d'un élément particulier, l'entrée dans un monde autre que celui où s'agite le reste de la création organique. Cet élément nouveau, c'est l'esprit, c'est l'âme; ce monde nouveau, c'est le monde spirituel qu'un abîme sépare du monde matériel. Vieilles, mais augustes vérités que Herbert Spencer et ses disciples, dans leur désir aveugle d'uniformité, ont imprudemment laissées de côté et dont l'oubli a rendu ruineux et stérile un système d'ailleurs si fortement conçu, si patiemment étudié et construit, si riche en précieuses observations et en lumineuses déductions.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette trop longue étude, nous nous retrouvons en face des questions que nous nous posions au début : quelle est la signification, quelle est la valeur de la vie de l'homme? Quel est le sens des évolutions successives accomplies, dans le cours des siècles, par l'humanité? L'existence de l'homme, celle du genre humain sont-elles abandonnées au hasard, à la fatalité? Obéissent-elles, au contraire, à des lois invariables? Et si ces lois existent, quelle en est la nature? Sont-elles physiques ou morales, aveugles ou providentielles, bienfaisantes ou funestes?

Dans tous les temps, dans tous les pays, l'esprit humain s'est préoccupé de ces grandes et délicates questions; il les a examinées et comme retournées sur toutes leurs faces, et nous venons de voir à quelle variété d'explications, à quelle diversité de systèmes ingénieux ou profonds, mais aussi à quelles étranges contradictions, à quelle confusion extrême il est arrivé.

Entre ces systèmes, nous ne choisirons pas, du moins quant à présent. Il nous semble plus utile et plus sage de chercher dans chacun d'eux ce qu'il a de meilleur et de marquer ainsi le degré d'avancement auquel est parvenue la philosophie de l'histoire.

I

Mais, d'abord, y a-t-il une philosophie de l'histoire? L'idée même de cette science n'est-elle pas une illusion? son nom n'est-il pas un mot vide de sens?

Ici nous nous heurtons à une sorte d'objection de principe ou de question préalable. Il ne manque pas de sceptiques qui en contestent, non pas seulement l'utilité, mais encore la réalité même, et dénient ouvertement le caractère de science aux spéculations dont les faits historiques peuvent être l'objet. Pour eux, le hasard préside, seul, aux destinées des peuples comme à celles des individus, et c'est faire œuvre vaine et stérile, c'est s'épuiser en efforts décevants, que de prétendre découvrir, dans la suite des événements, la trace ou l'effet d'une loi. A leur avis, la seule loi du monde moral serait de n'en pas avoir.

Il ne faut pas hésiter à opposer à une telle doctrine la plus formelle des dénégations. L'étude des faits comme celle des principes, l'observation aussi bien que l'induction autorisent également à reconnaître à la philosophie de l'histoire le caractère de science. Sans doute elle n'a pas la certitude absolue des sciences exactes; nous ne prétendons pas non plus qu'elle soit achevée, ni complète; mais elle n'en a pas moins une existence propre et réelle. Elle n'est pas une pompeuse accumulation de théories sans preuves et de conjectures sans fondements; elle n'est pas un art, elle n'est pas un genre de littérature, elle n'est même pas une simple branche de l'histoire; elle existe comme science indépendante et distincte; elle a ses principes fixes, ses lois certaines. Son objet, aujour-

d'hui parfaitement défini et reconnu, est de nous enseigner ce qu'il y a de permanent et d'absolu sous l'infinie variété des phénomènes passagers et contingents, de remonter du fait au principe, de découvrir et de formuler les règles qui président au développement de l'humanité.

Que ces règles existent, on n'en saurait douter. Les pessimistes et les railleurs ont beau murmurer encore l'éternel « Que sais-je? » de Montaigne : à mesure que les investigations sur le sort de la race humaine peuvent porter plus loin dans le temps et dans l'espace, on aperçoit, on distingue plus clairement ce que l'on pourrait appeler la logique et la signification de l'histoire; on se convainc plus fermement que le hasard est un mot vide de sens; on voit mieux que le but poursuivi par la philosophie de l'histoire n'est ni une chimère, ni une illusion.

Pour le reconnaître, il suffit, en quelque sorte, d'ouvrir les yeux. Nous n'avons ici qu'à renouveler sous une autre forme l'argument si souvent employé par les philosophes, depuis Platon jusqu'à Voltaire, comme démonstration de la Providence par l'existence d'un ordre constant et parfait dans l'univers physique. L'horloge suppose un horloger; le poème suppose un poète; la perpétuelle et régulière récurrence des mêmes phénomènes nécessite et démontre par elle-même l'existence de lois immuables et d'un dessein providentiel. Il en est de même dans le monde moral et psychique, dans le domaine de la conscience, de l'intelligence et de la volonté. A travers toutes les variétés résultant soit des facultés natives de chacun de nous, soit des circonstances au milieu desquelles il vit, soit enfin de l'exercice de son libre arbitre, nous pouvons cependant discerner quelques traits communs et fixes qui constituent comme le type permanent de la race humaine, comme le patrimoine moral de l'homme. Nous constatons l'identité de cer-

taines opérations, de certains développements intellectuels. Nous voyons, le plus souvent, les mêmes impressions aboutir, plus ou moins vite, plus ou moins aisément, aux mêmes actes. Nous arrivons à suivre, à déterminer les évolutions de l'entendement humain dans les diverses phases de la vie. Nous pouvons écrire, pour ainsi dire, la genèse des passions, régulières et uniformes jusque dans leur désordre. Ici comme dans l'univers matériel, l'observation nous révèle, au delà et au-dessus des faits, la cause permanente de ces faits, la loi.

Gravissons un dernier échelon. Après nous être élevés du monde physique au monde moral, passons de l'homme isolé à l'homme en société, de l'individu aux nations, des nations à l'humanité, en un mot, du domaine des sciences physiologiques et métaphysiques au domaine des sciences historiques. Là encore, l'étude des faits nous démontrera avec une évidence de plus en plus lumineuse cette éternelle et constante vérité : il n'y a point de hasard ; tout effet a une cause; tout phénomène correspond à une loi de laquelle il dérive et découle. Si, par exemple, on parcourt les annales de l'humanité, on reconnaît que, partout et toujours, les peuples ont, dans leur développement, suivi la même marche, parcouru les mêmes étapes : ils naissent dans la barbarie, grandissent dans la pauvreté, se développent par la lutte, par la guerre, par la conquête : conquérants, ils s'enrichissent; riches, ils se civilisent ; mais, en même temps, ils se corrompent, et avec leur corruption commence leur décadence, qui, malgré des temps d'arrêt plus ou moins prolongés, va toujours s'accentuant, jusqu'au moment où une nation plus rude, mais plus jeune, plus ignorante, mais plus vigoureuse, supprime ou transforme le peuple vieilli et se susbtitue à lui, en s'assimilant seulement et en perpétuant la part d'idées, de conquêtes et de décou-

vertes nouvelles dont il a enrichi le trésor commun de la civilisation. Voilà un fait qui se reproduit constamment, de siècle en siècle : nous bornerons-nous à le constater? Le déclarerons-nous fortuit? N'y verrons-nous pas plutôt une loi?

De même, un penchant invariable, un attrait invincible pousse les peuples, dans leurs migrations, du nord vers le sud et du centre des continents vers le littoral : est-ce là une simple coïncidence? Ce fait constant ne répond-il pas à une cause également constante, et cette cause n'est-elle pas une loi?

Prenons encore un autre exemple : dans tous les temps, dans toutes les régions, nous voyons la lutte pour la vie, la concurrence vitale s'établir entre les peuples comme entre les animaux et les hommes; partout et toujours, la nation la plus forte, la plus apte à la civilisation élimine l'autre, soit en la détruisant, soit en l'absorbant et en la transformant, de sorte que, dans cette course éternelle de toutes les nations vers un but inconnu, les coureurs qui se transmettent le « flambeau de la vie » dont parle Lucrèce, sont de plus en plus les plus vigoureux et les plus aptes à le porter. Dirons-nous que ce perpétuel renouvellement du même fait est purement accidentel? Nous refuserons-nous à y reconnaître l'effet d'une loi historique?

Ces exemples, qu'il serait facile de multiplier, prouvent suffisamment à quelles impossibilités logiques, à quelles invraisemblances on aboutit lorsqu'on prétend ne voir, dans l'histoire, qu'une simple succession de faits, indépendante de toute loi supérieure à ces faits eux-mêmes. L'observation nous amène ainsi à reconnaître et à démontrer par l'absurde qu'il existe des lois historiques et que, par conséquent, en les étudiant, la philosophie de l'histoire poursuit un objet réel, travaille à une œuvre sérieuse.

En dehors même du témoignage de l'observation, la force de l'induction, le témoignage unanime et constant de l'humanité nous conduiraient à la même conclusion. En effet, il serait souverainement illogique que, seule dans le monde, la série des phénomènes historiques fût abandonnée au pur hasard. Quoi! Les sciences exactes, les sciences naturelles seraient d'accord sur ce point que, nulle part dans l'ordre physique, il n'y a d'effet sans cause; tous les phénomènes, dans la nature, auraient leur enchaînement, leurs lois immuables, d'autant plus parfaites, d'autant plus reconnaissables et sensibles qu'elles s'appliquent à un être plus élevé dans la hiérarchie universelle; une cause suprême, que nous sentons sans pouvoir la saisir, aurait ordonné et conserverait toutes choses dans l'harmonie, dans la loi, dans la logique; et seul, le couronnement de la création, l'homme, serait une énigme indéchiffrable? L'humanité ne serait qu'une sorte de chaos vivant? Au milieu de l'univers parfaitement ordonné, le monde humain serait sans lois?

Une telle hypothèse est illogique, humiliante pour l'homme, injurieuse pour cette force, pour cette intelligence suprême que la raison aperçoit au fond de la nature, qui reçoit tant de noms divers et que, pour notre part, nous n'hésitons pas à appeler Dieu. Ajoutons que, si une telle hypothèse est inadmissible, elle n'a, de plus, jamais été admise que par exception. L'homme, depuis qu'il est parvenu à l'état civilisé, a toujours fait ou raconté sa propre histoire; toujours, il a attaché le plus grand prix aux enseignements historiques. L'expérience de tous les temps et de tous les pays témoigne, en effet, de leur valeur et de leur portée. On a vu, bien souvent, de grands esprits annoncer à leurs contemporains, d'après les événements passés, la suite probable des événements futurs, et ces prédictions se réaliser presque de point en point; on a vu, plus souvent encore, les

législateurs, surtout ceux de l'antiquité, chercher et trouver, dans l'étude du passé, la règle et l'inspiration de leurs lois; on a vu, on voit encore aujourd'hui l'oubli des mêmes principes, la méconnaissance des mêmes devoirs ramener, à plusieurs siècles de distance, des catastrophes analogues, bien que sous une forme différente.

Peut-être aurions-nous pu nous abstenir d'insister sur ces vérités qui sont presque devenues des lieux communs. Nous avons tenu cependant à les mettre de nouveau en complète lumière pour ne laisser aucun doute sur la réalité, sur l'importance capitale des lois dont la recherche et l'étude constituent le domaine de la philosophie de l'histoire. Nous espérons avoir démontré que cette branche de la philosophie a un fondement réel, une utilité certaine comme science de la logique des faits, comme résumé de la raison pratique, pour tout dire, comme esprit, comme âme de l'histoire, dont le simple récit des événements n'est, en quelque sorte, que le corps. Elle est la lumière de l'histoire et le complément nécessaire de la philosophie.

Si l'histoire, comme on l'a dit, écrit pour raconter, la philosophie de l'histoire écrit pour prouver, c'est-à-dire pour tirer des faits des conclusions et des enseignements. En appliquant aux faits historiques la méthode philosophique, c'est-à-dire en les groupant, en les analysant, en s'élevant du particulier au général et du phénomène à la loi, la philosophie de l'histoire a, pour ainsi dire, fécondé l'histoire : elle a ouvert aux libres recherches de celle-ci un champ immense, presque illimité; elle l'a éclairée, guidée, moralisée.

Quels sont, en effet, les principaux objets, quelle est la grande utilité de l'histoire? En premier lieu, servir de conseil aux hommes d'État et aux politiques, garder le souvenir fidèle du passé, reconstituer la vérité à travers les légendes

qui la défigurent et instruire les générations présentes par l'expérience des générations disparues; en second lieu, devancer et préparer presque la justice divine par la distribution de l'éloge et du blâme ; en troisième lieu, présager l'avenir, autant que l'homme peut le faire, et déterminer le sens dans lequel marche l'humanité; enfin, enseigner à l'homme quelle est la force qui préside à ses destinées, lui apprendre dans quelle limite il peut compter sur lui-même et sur ses propres efforts pour assurer le succès, dans quelle mesure, au contraire, il doit s'incliner devant les décrets immuables d'une volonté supérieure.

A tous ces points de vue, l'histoire est une auxiliaire précieuse de la philosophie; mais elle est, en même temps, dirigée, soutenue et comme complétée par la philosophie de l'histoire. C'est en se soumettant à la méthode sévère et aux procédés critiques de la philosophie qu'elle a pu approcher, de plus en plus, de la vérité; c'est en recourant aux rigoureuses déductions de la philosophie qu'elle a chance de conjecturer le plus sûrement l'avenir d'après le passé, et de donner ainsi aux générations présentes des enseignements dignes de confiance.

A un autre point de vue, combien l'histoire, la morale et, par là même, l'humanité ne doivent-elles pas à la philosophie de l'histoire ! L'histoire, — nous l'avons dit, — est la plus haute expression du sentiment du juste qui vit au fond du cœur humain; elle est comme l'auxiliaire et l'avant-coureur de la justice de Dieu. Nous sommes, il est vrai, bien loin de nous dissimuler tout ce qui peut être dit contre cette conception du rôle attribué aux historiens. Ils sont hommes, aussi bien que ceux qu'ils jugent, et l'homme est un étrange justicier, sujet à erreur, sujet à partialité. Cela n'est que trop certain; mais sa justice, si imparfaite, si boiteuse qu'elle soit, n'en est pas moins préférable à l'absence de justice. Il

faut, d'ailleurs, tenir compte des conditions dans lesquelles juge l'historien, surtout le philosophe historien. S'il écrit au lendemain des événements, sur des faits auxquels il a été mêlé, sur des questions qui le touchent directement au point de vue politique, religieux ou patriotique, on ne saurait, sans doute, être trop en garde contre ses arrêts, trop suspecter leur impartialité. Il en est autrement s'il juge à distance, sur des faits étrangers au temps présent; il en est autrement surtout, si, au lieu de prononcer sur des individus et sur des actes isolés, comme en histoire, il se borne, comme on le fait dans la philosophie de l'histoire, à fixer les principes, à dégager les causes qui se cachent sous l'effet et à former comme un corps de doctrine. Il est vrai que c'est sur des actes individuels, sur des exemples particuliers que la philosophie se fonde pour formuler ses conclusions générales; mais le fait même qu'elle ne les a pas directement examinés et qu'elle se borne à en dégager l'enseignement n'est-il pas, dans quelque mesure, une garantie d'impartialité? Une cour de cassation, qui statue sur le droit et non sur le fait, sera toujours plus exempte de prévention ou de parti pris qu'un tribunal appelé à juger les personnes et non l'application de la loi. Si l'on veut bien nous permettre cette comparaison, il en est de même de la philosophie de l'histoire comparée à l'histoire. Elle fixe les principes, elle établit ce qu'on pourrait appeler la jurisprudence historique et elle permet ainsi à l'historien de remplir, avec toute l'énergie désirable, son rôle de justicier terrestre et posthume. C'est à cette condition seulement, c'est en s'appuyant sur des règles générales et sur des principes incontestés que l'histoire peut juger avec autorité. Il n'est pas de tribunal sans lois pour motiver ses sentences; il n'est pas d'historien qui ose juger les morts, s'il ne peut invoquer, à l'appui de son verdict, un ensemble de règles résultant de l'expérience des

siècles et du consentement du genre humain. La philosophie de l'histoire, qui n'est qu'une application particulière des règles éternelles de la morale dans l'ordre des faits historiques, arme ainsi l'historien, en lui donnant les moyens de juger valablement et avec autant de garanties d'équité qu'en peuvent comporter les sentences d'ici-bas. Elle rend, de la sorte, à la morale et à l'humanité le plus précieux, le plus indispensable des services. Il faut, en effet, que l'histoire puisse juger impartialement et avec autorité; il le faut pour soulager la conscience du genre humain, il le faut pour intimider ou punir le coupable, pour donner confiance, soulagement et satisfaction à l'opprimé. Il est juste, il est nécessaire qu'à un moment donné, en face du mal triomphant, de la scélératesse sur le pavois, du crime sottement adulé ou exalté par l'engouement populaire, l'historien puisse, au nom des principes que le consentement des siècles et la loi morale ont consacrés sous le nom de philosophie de l'histoire, se dresser en face de la foule égarée et opposer son jugement au sien. Il faut que l'on puisse dire alors de son verdict ce que disait naguère, dans une occasion solennelle, l'un des maîtres les plus autorisés de la science philosophique, prématurément ravi aux lettres et à la patrie :

« L'humanité pardonne, c'est son devoir; elle a des clients « éternels qui sont tous les malheureux. La politique oublie, « c'est son droit; elle a des clients momentanés, qui, souvent « même, lui coûtent assez cher. Mais l'histoire n'a ni le « devoir de pardonner, ni le droit d'oublier. Elle n'a pas de « clients; elle est juge suprême; elle ne se laisse ni atten- « drir, ni intimider, ni corrompre. Elle est au-dessus des « menaces furieuses et des vaines menaces. Ce qu'elle a jugé « est bien jugé, ce qu'elle a flétri restera flétri; sa sentence « est sans appel. Elle est la conscience de la France; plus

« encore, elle est la conscience du genre humain (1). »

Il faut que l'on puisse parler ainsi de tous les jugements historiques : or, le pourra-t-on s'ils n'ont, pour eux, outre l'autorité morale qu'ils tiennent du caractère de l'écrivain, la force et la sûreté que peut seule leur donner leur conformité avec les enseignements de la philosophie de l'histoire?

On est, il est vrai, en droit de se demander s'il est besoin de créer, de toutes pièces, une science nouvelle pour guider l'histoire dans ses jugements et si la morale n'y suffit pas, puisque ses préceptes sont applicables aux gouvernements comme aux particuliers, aux têtes couronnées comme aux simples citoyens. L'objection est spécieuse; elle n'est pourtant pas décisive. Nous ne prétendons assurément pas qu'il y ait deux morales. Il n'y en a qu'une seule, et ses règles inflexibles obligent le plus puissant des souverains aussi bien que le dernier des manouvriers; mais la violation de ces préceptes peut être plus ou moins grave suivant les cas et selon qu'il s'agit d'actes privés ou d'affaires publiques. Il y a, en un mot, dans un procès historique comme dans un procès criminel, des circonstances aggravantes ou des circonstances atténuantes qui peuvent modifier l'application de la loi morale. Dans cette appréciation si importante, si délicate, souvent si difficile, le véritable *criterium* de l'historien lui sera donné par la philosophie de l'histoire.

Cette science est donc à la fois un enseignement et un guide moral, un trésor d'expérience pratique et un auxiliaire précieux de la justice historique. Ce n'est, d'ailleurs, ni le seul, ni le plus utile service qu'elle rende à l'histoire. Elle aide plus efficacement encore l'historien dans les parties les plus ardues et les plus augustes de son œuvre, c'est-à-dire quand il cherche soit à présager l'avenir de notre race,

(1) Réception de M. Maxime Ducamp à l'Académie française; discours de M. Caro.

soit à déterminer la part de la liberté humaine dans le développement des faits historiques. Dans cette région supérieure de la science, la philosophie de l'histoire ne se borne plus à soutenir l'histoire : elle se substitue presque à elle. C'est là son domaine propre, son apanage. Seule, en effet, par la connaissance de la nature humaine et de la constitution du monde, par l'application de la méthode et de l'esprit philosophiques, par la vaste étendue du coup d'œil qu'elle jette sur l'histoire universelle, sur tout le genre humain et sur toute la suite des siècles, elle peut essayer de dire vers quels rivages nous allons et quelle puissance nous y pousse. Or, de toutes les recherches entreprises, de toutes les études poursuivies par le génie de l'homme, en est-il de plus vaste, de plus féconde, de plus haute? Les autres sciences portent sur une partie de la nature, sur une branche déterminée des produits de l'activité humaine, sur une période de la vie du genre humain : la philosophie de l'histoire embrasse en son immense horizon l'homme et le monde, l'homme de tous les temps et de tous les pays, le monde entier qui sert de cadre au tableau, de scène au drame de nos destinées. Quant aux conclusions que la philosophie de l'histoire tire de ses études et de ses déductions, qui pourrait en méconnaître la portée presque incalculable? Suivant qu'elle aboutit à l'optimisme ou au pessimisme, l'homme est incité et comme voué à l'action ou à l'inertie, à la soumission résignée ou à la révolte du désespoir, à la vertu ou au vice. Si elle enseigne aux hommes que la marche des événements historiques est fixée d'avance soit par la divine Providence, soit par les lois de la nature, soit par l'influence des milieux, soit par toute autre force supérieure à notre volonté, le fatalisme, avec son cortège de misères, de cruautés et de turpitudes, est le couronnement logique de l'histoire. Affirme-t-elle, au contraire, que,

malgré la pression des circonstances extérieures, l'homme demeure libre dans la voie où Dieu le mène sans l'enchaîner : tout, pour ainsi dire, s'illumine d'une clarté nouvelle. Dans leur lutte quotidienne contre les passions, contre la souffrance, contre le malheur, hommes et groupes d'hommes, individus et nations sentent se retremper leurs forces et grandir leur courage, puisqu'ils savent qu'ils ne combattent pas en vain; plus heureux, plus confiants encore et par là même plus forts, si la philosophie de l'histoire peut leur dire et leur démontrer que, malgré toutes les apparences contraires, la loi de ce monde est le progrès, et qu'en définitive, ici-bas comme dans la patrie céleste, la victoire finale est au bien.

On nous objectera, il est vrai, que si, théoriquement, les enseignements de la philosophie de l'histoire ont cette valeur et cette portée, ils ne sortent guère, en fait, que d'un petit groupe de penseurs, de savants, de lettrés, et qu'ils n'exercent, dès lors, sur la masse de l'humanité, qu'une action à peine sensible, pour ne pas dire nulle. Nous ne le savons que trop; mais nous n'admettons pas que l'utilité de la philosophie de l'histoire en soit diminuée. Cette science est relativement moderne; elle n'en est encore qu'à sa période de formation; elle n'a pas achevé de formuler et de développer son corps de doctrine : il n'est donc pas surprenant qu'elle n'ait, pour ainsi dire, pas encore franchi la porte du sanctuaire. Toutes les sciences ont eu ces faibles et modestes commencements, même celles qui ont transformé le monde. Peut-être en sera-t-il ainsi de la philosophie de l'histoire. Quand elle sera sortie des essais et des tâtonnements auxquels la condamne sa nouveauté même, quand elle aura pu s'affermir, se préciser définitivement, qui sait si elle ne parviendra pas à se vulgariser, à pénétrer, en quelque sorte, l'âme de l'humanité, à lui inspirer une foi nouvelle, plus

vive et plus forte dans les destinées toujours plus hautes auxquelles l'appelle l'infinie bonté du Créateur?

Si la philosophie de l'histoire donne à l'histoire son vrai sens, sa véritable portée, sa complète dignité et sa pleine moralité, elle présente, au point de vue purement philosophique, une utilité plus manifeste encore. Elle est indispensable, en effet, comme élément d'étude de l'homme moral. Pour qui veut connaître à fond la nature humaine, l'observation de l'homme pris en masse et mêlé à la vie publique n'est pas moins nécessaire que celle de l'homme individuel, considéré dans sa vie privée. Qui n'a pas vu l'homme dans la foule ne connaît pas tout l'homme. Que de passions, viles ou généreuses, que d'énergies inconnues, que d'abîmes de perversité ne se manifestent ou ne se laissent apercevoir qu'au contact de la multitude, sous l'action en quelque sorte électrique de ses enthousiasmes et de ses terreurs, de ses engouements et de ses préventions également irréfléchies! Quant aux grands politiques, aux hommes d'État, qui dira jamais les trésors d'observations fines et profondes que réserve au philosophe historien l'étude de ces âmes ardentes et délicates, de ces vastes et pénétrantes intelligences?

C'est l'histoire, il est vrai, qui fournit la substance et comme la matière première de ses observations, puisque c'est elle qui recueille, contrôle et raconte les événements; mais c'est la philosophie de l'histoire qui en fait véritablement un élément d'étude philosophique en dégageant, à travers la trame historique, ce qui est permanent de ce qui est passager, ce qui est nécessaire de ce qui est contingent, ce qui est constant de ce qui est accidentel, en un mot, en retrouvant le trait humain sous le masque national, le sentiment universel sous le préjugé du pays ou du moment, et la loi sous le phénomène. En ce sens, on peut dire qu'entre

la philosophie pure et la philosophie de l'histoire, il y a comme un perpétuel échange de secours et de bons offices auquel on ne saurait décider laquelle de ces deux sciences est la plus redevable et la plus intéressée. Si la philosophie de l'histoire tient de la philosophie sa méthode, ses règles et ses principes de travail, la philosophie lui doit, en revanche, quelques-uns de ses plus riches éléments d'étude, plusieurs de ses plus précieux objets d'analyse.

Ainsi, sous quelque aspect que l'on envisage la philosophie de l'histoire, cette science apparaît comme l'une des plus grandes créations de l'esprit humain, comme l'un des guides les plus sûrs de l'homme dans cette vie mortelle. Bien que fort loin d'avoir acquis son complet développement, elle a, dès à présent, accompli de très rapides progrès : il convient donc d'étudier de plus près et ce qu'elle a déjà fait, et ce qu'il lui reste encore à faire.

II

La philosophie de l'histoire n'est pas, nous l'avons dit, une science arrivée à son complet état de développement. Toutefois, elle a déjà poussé ses investigations et ses découvertes assez loin pour aboutir à des résultats certains et former un corps de doctrine arrêté. Si, dans les divers systèmes qu'elle comprend, il reste des parties douteuses, imparfaites ou vivement contestées, on y relève, par contre, une série de propositions et de principes qui semblent, dès à présent, assez solidement démontrés pour être considérés comme des axiomes et pour s'imposer non seulement aux historiens et aux philosophes dans leurs investigations ultérieures, mais encore aux politiques et aux hommes d'État

dans la conduite des affaires et le gouvernement des peuples. C'est la série de ces axiomes que nous voudrions essayer de formuler.

Lorsqu'on examine l'état actuel de la philosophie de l'histoire, on constate que ses recherches, ainsi que les lois reconnues et proclamées par elles, se rapportent à trois ordres d'idées distincts et forment comme trois groupes différents. Elle fixe d'abord les règles suivant lesquelles les phénomènes historiques se succèdent et s'engendrent les uns les autres, les lois qui président au développement des sociétés, à la naissance, au progrès et à la décadence des peuples, aux transformations des constitutions, au jeu sanglant des guerres et de la politique : cette genèse théorique des événements forme comme le premier échelon de la philosophie de l'histoire et constitue ce qu'on pourrait appeler sa logique. Dans une région plus haute, la philosophie de l'histoire ne se borne plus à expliquer sous quelles influences et suivant quelle progression se déroulent les événements; d'accord avec la morale universelle et le droit naturel, elle précise les principes d'après lesquels ces événements doivent être appréciés, au point de vue du juste et de l'injuste; elle enseigne dans quelle mesure le succès est attaché au mérite et l'insuccès au démérite : c'est là sa morale. Enfin, s'élevant jusqu'aux sphères sublimes où plane la divinité, elle détermine ou elle cherche à déterminer dans quelle mesure les actes humains et les événements de ce monde dérivent de notre volonté et de la Providence, jusqu'à quel point ils sont nécessités ou libres, par quelles voies, dans quel sens Dieu agit sur l'humanité, vers quel but il la dirige, comment sa prescience et sa toute-puissance peuvent se concilier avec notre libre arbitre : telle est la dernière partie, le couronnement, la théodicée de la philosophie de l'histoire.

Nous ne parlerons que pour mémoire d'un aspect tout

à fait secondaire et accessoire de cette science, c'est-à-dire de la méthode critique et des procédés d'investigation qu'elle a transportés du domaine philosophique proprement dit dans le domaine de l'histoire, et qui ont comme transformé cette dernière science. D'une part, en apprenant à discuter et à contrôler sérieusement les sources, elle a aidé, elle aide encore à faire justice d'une foule de romans et de légendes historiques; d'autre part, à force d'expériences répétées et concordantes, elle est arrivée à formuler des lois qui éclairent par induction le terrain que l'historien explore et lui révèlent, lui garantissent d'avance, comme les calculs mathématiques à l'astronome, la vérité ou la fausseté des événements dont le souvenir s'est perpétué dans la tradition. On ne saurait méconnaître les services que la philosophie de l'histoire rend ainsi à l'histoire, et, par suite, à l'humanité; mais, sur ce point spécial, l'œuvre salutaire qu'elle accomplit n'est pas proprement la sienne : l'honneur en doit remonter plutôt à l'influence générale et croissante de l'esprit philosophique et scientifique, dont la rénovation des études historiques et la refonte contemporaine de l'histoire sont, en définitive, l'un des plus heureux résultats. En cette matière, la philosophie de l'histoire n'a rien eu à découvrir, à innover, ni à créer : elle n'a fait qu'appliquer dans un domaine spécial une méthode générale, qui lui est à la fois antérieure et supérieure.

III

La découverte des lois logiques suivant lesquelles se déroulent et se succèdent les faits historiques est, au contraire, son œuvre propre et directe : c'est sur ce terrain que

nous allons la suivre, en essayant de déterminer quel est, aujourd'hui, son corps de doctrine.

Parmi ces lois logiques, la première en date comme en importance est celle qui affirme l'existence même d'une logique dans la succession des événements. Rien n'est fortuit, rien n'est inexplicable, rien n'est inutile. Tout a sa cause, sa raison d'être, sa fin visible ou cachée. Le hasard n'est qu'un mot qui ne répond à aucune réalité; l'histoire n'est que le développement logique d'une idée primordiale, le déroulement successif d'un plan. Tel est le fondement solide et commun de tous les systèmes de philosophie historique. Longtemps discuté, il est aujourd'hui hors de doute, au-dessus de toute contestation. Affirmé d'abord théoriquement et *à priori*, soit comme dogme religieux, soit comme axiome philosophique, il a été, en outre, démontré par l'expérience et déduit de l'étude minutieuse des faits. Nous avons déjà indiqué plus haut quelques-unes des observations qui ont conduit à le reconnaître et qui ont servi à prouver non seulement l'existence de lois historiques, mais encore, et par là même, la valeur de la philosophie de l'histoire. Ces indices certains de l'enchaînement des faits et d'un plan historique ont échappé, tant que l'histoire est restée purement narrative, nationale et fragmentaire; ils se sont, au contraire, révélés avec une frappante évidence, dès qu'elle est devenue démonstrative, universelle, et, pour ainsi dire, humaine, en un mot, dès qu'elle a donné naissance à une philosophie. En nous élevant au-dessus du temps présent, en nous arrachant aux passions et aux préoccupations du moment, en nous faisant embrasser du regard des périodes prolongées et des nations diverses, en retrouvant, à de longs intervalles, la succession, presque identique, des mêmes formes de gouvernement, des mêmes phases de civilisation, et la reproduction d'événements analogues sous l'influence des mêmes

causes, la philosophie de l'histoire a dû, forcément, écarter l'hypothèse du hasard : il eût été, en effet, trop invraisemblable que l'action arbitraire et fortuite d'une force aveugle amenât, régulièrement, mêmes combinaisons et mêmes résultats.

Quelles sont ces combinaisons de faits, quels sont ces résultats certains qui ont apparu au philosophe et lui ont révélé l'existence d'une loi et d'un plan historiques? Les énumérer tous serait trop long; il suffira de rappeler les principaux, ceux qui ne sont plus contestés et qui ont pu, dès lors, être élevés à la hauteur d'axiomes et de lois.

Dans tout pays et en tout temps, l'humanité grandit sous la forme sociale : voilà le premier fait historique d'observation certaine et constante, voilà la première loi historique : « l'homme est un animal sociable (ou politique, ζῶον πολιτικόν). »

Partout et toujours, cette société naît, se développe et grandit suivant les mêmes règles, en passant pour ainsi dire par les mêmes phases. Elle est d'abord simple famille, puis tribu, puis peuplade, enfin nation. Elle se gouverne d'abord sous la forme patriarcale, puis sous la forme aristocratique, puis sous la forme monarchique, avant de devenir la proie de la tyrannie et de la conquête. Elle commence par vivre de la chasse et de la pêche; elle devient ensuite pastorale, puis agricole, puis enfin industrielle et urbaine, jusqu'à ce que ces divers éléments de la vie arrivent à s'équilibrer dans son sein, ou jusqu'à ce qu'elle succombe. Partout et toujours, d'une façon invariable et constante, bien qu'à des degrés divers, on retrouve la barbarie ignorante et rude au berceau des sociétés; la civilisation, la richesse et la science, mais aussi la corruption, à leur période de complète puissance et de pleine grandeur; enfin, à leur déclin, la décrépitude morale et physique, de monstrueuses inégalités dans

la répartition des richesses, la stérilité de l'esprit, une barbarie nouvelle plus raffinée, plus perfide, plus repoussante que la sauvagerie primitive. Partout et toujours, l'idée religieuse préside à la naissance des sociétés, est l'agent le plus puissant de leur développement, décline, s'éteint ou se corrompt avec elles. Partout et toujours, les passions de la jeunesse, l'enthousiasme, l'admiration, la valeur guerrière sont les indices et les ressorts de la vitalité des peuples, comme de celle des individus.

Ces règles sont constantes, ce développement historique ne se dément pas. On le retrouve le même dans les annales écrites, traditionnelles ou lapidaires des nations antiques et dans la formation presque contemporaine des peuples modernes; le même dans les sociétés primitives qui se constituèrent çà et là, au lendemain des grands cataclysmes cosmiques, sous l'autorité des rares survivants échappés au désastre ; le même chez les peuplades sauvages que l'on découvre, aujourd'hui encore, perdues dans les recoins les plus ignorés de l'archipel océanique ou dans les profondeurs inexplorées de l'Afrique équatoriale. Sans doute, les phases de civilisation n'ont pas partout mêmes caractères, même durée; elles varient suivant les milieux; et, de plus, à mesure que l'évolution se renouvelle, les nations qui s'éveillent à la vie civilisée profitent des conquêtes faites par leurs devancières, de manière à atteindre plus vite un degré supérieur de civilisation. Mais, malgré ces différences inévitables, nécessaires même pour assurer les progrès de l'humanité, on n'en doit pas moins reconnaître que, partout et toujours, le développement des sociétés, aussi bien que celui de l'homme individuel, s'accomplit d'après des règles uniformes, suivant un plan constant que l'honneur de la philosophie de l'histoire a précisément été de découvrir et de formuler.

Cette première constatation a été comme la base commun

de tous les systèmes auxquels a donné naissance la philosophie historique; mais elle n'a servi, pour ainsi dire, que de point de départ à cette science. L'étude des faits l'a logiquement conduite et plus haut et plus loin. De la récurrence régulière de certains phénomènes historiques chez les divers peuples qui se sont succédé sur notre globe ou entre lesquels se fractionne aujourd'hui encore l'humanité, elle a été amenée à conclure à l'unité du genre humain, à sa communauté d'origine, à la perpétuité de sa nature morale et de ses facultés intellectuelles. Elle a vu que, de pays à pays, de siècle en siècle, grâce à ce besoin d'expansion, d'échange et de sociabilité qui s'éveille dans l'homme dès les premières lueurs de la civilisation, les générations présentes profitent des travaux accomplis par les générations passées, de même que l'homme à son apparition sur la terre profita de tout le reste de la création, de toute la chaîne des êtres, dont il terminait et couronnait la série : elle a ainsi reconnu non seulement le principe de la solidarité de la race humaine, qui découle de celui de son unité, mais encore la loi de continuité des êtres que Leibniz et Herder ont si magnifiquement démontrée et développée. Enfin, en détournant ses regards des misères de l'heure présente pour embrasser d'un coup d'œil la multitude des peuples et la longue suite des siècles, en faisant non plus l'histoire d'une nation, mais celle de l'homme, en comparant d'ensemble le présent au passé, elle n'a pas eu de peine à constater que, si les diverses races continuent à accomplir les mêmes évolutions historiques qu'autrefois, elles les accomplissent dans une région de plus en plus haute, avec une facilité et une rapidité croissantes, avec une somme de moins en moins considérable de souffrances. Elle a vu la zone de la barbarie se restreindre, celle de la civilisation s'étendre graduellement, par une progression lente,

mais constante. Elle a montré comment les mœurs deviennent plus douces, les guerres moins féroces, les fléaux naturels même moins terribles; comment, pour opérer cette transformation, les influences pacifiques de la science, de l'enseignement, de la prédication se substituent de plus en plus à l'action violente de la guerre et de la conquête; comment, en somme et prise en masse, l'humanité est incontestablement aujourd'hui plus dégagée de la bestialité, plus instruite, plus heureuse et meilleure qu'il y a trente, vingt, dix, cinq ou même deux siècles. Le fait de cette amélioration générale et continue, elle l'a résumé et formulé d'un mot, elle l'a appelé loi du progrès.

Ce progrès remonte à l'origine des âges; il s'est poursuivi sans relâche à travers les siècles; il se poursuit sous nos yeux; il n'est pas douteux qu'il se poursuive après nous, et il se continuera longtemps, car la matière n'est pas près de lui manquer. Sera-t-il infini? Verra-t-on le temps où le mal aura disparu de la terre et où l'homme aura triomphé non seulement de la souffrance, mais de la mort même? Quelques philosophes historiens l'ont pensé. Condorcet, dans sa croyance à la perfectibilité indéfinie de l'homme, a fait miroiter aux yeux de ses contemporains cette séduisante perspective. Moins enthousiastes, mais plus logiques, Herbert Spencer, et, à sa suite, toute l'école transformiste, soutiennent que la race humaine s'est transformée dans le passé, et par là même, n'admettent-ils pas qu'elle peut, qu'elle doit, sous l'action de la loi universelle de l'évolution, se transformer également dans l'avenir? Si la matière, inerte et informe à l'origine, a pu, grâce au principe de vie qui lui serait inhérent, devenir minéral, puis végétal, puis zoophyte, puis mollusque, puis passer par toute la série du règne animal, puis arriver à revêtir la forme humaine et s'élever de l'animalité barbare de l'homme sauvage à la

dignité de l'homme civilisé, peut-on prévoir où elle s'arrêtera dans cette marche ascendante? peut-on assigner un terme à son évolution? peut-on repousser comme chimérique l'hypothèse d'une dernière transformation par laquelle elle deviendrait incorruptible, éternelle, sinon parfaite et divine?

Nous nous bornons à rappeler cette assertion de Condorcet, cette conclusion implicite de l'école évolutionniste; nous ne l'admettons pas, nous ne la considérons pas comme entrée dans la science. Elle est plus ardemment soutenue et plus chaudement discutée que jamais; nous n'en restons pas moins convaincus que, finalement, elle ne saurait prévaloir. Elle repose, en effet, sur une méconnaissance absolue de notre nature, sur l'oubli des limites qui séparent les unes des autres les diverses catégories d'êtres et les différencient. Il n'est pas de l'essence des corps de se perpétuer indéfiniment sous la même forme; la perfection absolue n'est pas compatible avec la nature d'un être qui s'est formé et amélioré par degrés. La progression même exclut l'idée de perfection et d'infini, comme la notion de corps exclut, philosophiquement du moins et ici-bas, l'idée d'éternité. On peut donc entrevoir, pour l'homme, une série immense, une perspective indéfinie de progrès; mais on ne saurait, sans sacrifier à des chimères, rêver pour lui un état de perfection absolue, de vie sans fin sur cette terre. Si étendus que puissent et doivent être ses progrès, ils ne seront pas infinis : ils auront un terme, comme tout ce qui est inhérent à un être créé, relatif, imparfait.

En sens inverse, mais non moins absolument, l'étude de la nature de l'homme et celle de son histoire contredisent cette autre conclusion de l'école évolutionniste, d'après laquelle il ne serait que la dernière transformation actuelle de la matière primordiale du *protoplasma*. De même que

l'homme est séparé par un obstacle infranchissable du monde purement spirituel auquel il touche cependant et auquel le rattachent certaines parties de sa nature, de même un abîme existe entre lui et le règne animal, dont le rapproche pourtant son organisation physique. Cet abîme est celui que creusent, entre l'être intelligent et la brute, la parole articulée, la conscience, la notion de la divinité et la faculté même du progrès. L'école transformiste aura beau multiplier ses efforts pour saisir des ressemblances entre le plus intelligent des singes et le rejeton le plus dégradé de la plus arriérée des tribus sauvages, elle ne nous fera jamais assister à cette évolution qui serait, à vrai dire, la seule preuve décisive de son système et qui consisterait dans la transformation d'une bande de singes en une peuplade ayant une langue proprement dite, des idées communes sur le bien et le mal, la conception d'un Être créateur, juge du monde éternel et tout-puissant. Il reste vrai, comme l'a dit Herder, que, si l'homme est compris dans la série des êtres naturels, il la termine en en restant distinct et qu'il sert, pour ainsi dire, de trait d'union entre deux mondes, dont l'un s'achève et l'autre commence en lui. Il est vrai, — comme l'ont affirmé et l'affirment encore, en immense majorité, les philosophes, — que, si une carrière indéfinie est ouverte devant lui dans la voie du progrès, ces progrès cependant ne sauraient être infinis et changer son être en une substance immortelle, surnaturelle et céleste.

Que cette restriction nécessaire et rationnelle n'affaiblisse cependant pas notre foi dans la loi du progrès et dans sa souveraine efficacité. Le terme de cette loi existe; mais il est encore caché dans un lointain si reculé qu'il échappe à nos regards. De cette échelle immense et sublime nous avons franchi seulement les premiers degrés. C'est à peine si l'humanité commence à sortir de l'enfance, à balbu-

tier ses premières paroles, à connaître ses forces, à prendre possession de son empire, à pénétrer le sens et à faire l'application des enseignements divins qu'elle a reçus d'en haut. Ses progrès sont minimes en comparaison de ceux qui lui restent à accomplir; mais ce peu de progrès qu'elle a fait est acquis, visible, et suffit à prouver la loi.

Si le progrès est certain, il n'est pas régulier, et surtout il ne s'opère pas uniformément dans tout le genre humain. Il y a, dans la vie des peuples, des heures de deuil et d'angoisses où l'excès de leurs douleurs les pousse presque invinciblement au pessimisme; il y a des moments de crise où il semble à l'humanité voir se voiler le soleil moral qui l'éclaire, la lumière bénie qui la guide. Ces erreurs, trop explicables et surtout trop excusables, tiennent à ce que l'on observe mal et d'un faux point de vue. Le progrès dans l'humanité ne s'accomplit pas, en effet, d'une manière constante, uniforme, ni toujours visible : la race humaine ne se dirige pas, pour ainsi dire, en droite ligne vers le but final auquel elle tend. C'est tantôt une nation, tantôt une autre qui devance les autres dans la voie de la civilisation, et c'est seulement chez la dernière venue, chez celle qui a hérité de tous les progrès antérieurs que l'on peut constater la réalité, l'étendue du progrès. Si l'on prétend juger d'après l'état d'un peuple déjà vieux qui a fourni sa carrière et incline vers la décadence, on arrivera forcément à des conclusions pessimistes et fausses. Ces nations auxquelles revient successivement, avec l'empire du monde, la tâche sublime de marcher, pour un temps, à la tête de l'humanité, passent toutes, — nous l'avons vu, — par les mêmes phases de développement que leurs devancières; on se tromperait donc si, en les voyant dans l'enfance, on prétendait que l'humanité retourne en arrière, ou, tout au moins, reste stationnaire. Le progrès, — comme nous

l'avons dit, — consiste en ce que ces évolutions s'accomplissent, avec une facilité croissante, dans un milieu de plus en plus élevé, par cette sorte de mouvement de spirale si ingénieusement indiqué dans un passage de Gœthe. Quelquefois, on remarque, parmi les nations civilisés, un temps d'arrêt général : il ne s'ensuit pas cependant que le progrès ait cessé. Ou bien, il se continue, d'une façon insensible, par la diffusion latente d'idées ou de principes qui préparent un nouvel élan en avant; ou bien, les peuples les plus civilisés ayant pris sur le reste du genre humain une avance excessive, il est nécessaire qu'ils restent stationnaires pour laisser aux autres le temps de profiter de leurs conquêtes ou de s'assimiler le fruit de leurs découvertes : c'est ainsi que, suivant l'ingénieuse comparaison de Turgot, on voit quelquefois, dans une armée en marche, l'avant-garde s'arrêter pour permettre aux troupes qui la suivent de se maintenir à sa portée. — D'autres fois, chez des nations puissantes, ayant accompli de remarquables progrès et déjà parvenues à un haut degré de civilisation, on voit tout à coup se produire un mouvement de recul : c'est, en général, parce qu'elles n'ont pas assez mesuré leurs forces et calculé leur effort, et qu'ayant voulu faire prévaloir un régime ou des institutions trop perfectionnées pour leur état intellectuel et moral, elles ont subi l'inévitable réaction qu'amène après elle toute tentative prématurée. Mais, presque toujours, le progrès ne tarde pas à reprendre son cours momentanément interrompu, et, dans tous les cas, ni les arrêts de développement qui se produisent ainsi, ni ceux qui surviennent pour toute autre cause ne doivent ni ne peuvent faire douter de la loi du progrès, qui est la loi même de l'humanité.

Résumons-nous. La philosophie de l'histoire a, dès à présent, reconnu et formulé quatre lois qui président aux des-

tinées de la race humaine : l'absence de hasard dans l'enchaînement des faits; l'unité du genre humain; la continuité des événements et des êtres; la perfectibilité de l'homme et le progrès continu dont son histoire témoigne. Ainsi, rien ne se fait au hasard; tout est logique et voulu ; tout se tient, se complète ou se prépare. L'unité est partout dans l'infinie diversité. Une chaîne immense, dont il est impossible à l'œil mortel d'apercevoir le premier ni le dernier anneau, plonge dans les profondeurs de l'univers physique pour se perdre dans les splendeurs insondables de la divinité. Dans ce point de l'espace qu'occupe notre globe, dans ce moment de la durée que remplit l'existence de cette planète, l'humanité apparaît au rang qui lui a été assigné par l'éternelle sagesse. Elle forme comme un seul corps, homogène et sans cesse renouvelé, dont la vie ne s'interrompt jamais : toutes les molécules de ce corps, c'est-à-dire tous les hommes, sont solidaires; tous ses mouvements reçoivent le contre-coup de ceux de l'univers et le lui renvoient; par un progrès constant, il s'élève de plus en plus vers l'infinie perfection, qu'il poursuivra toujours sans jamais l'atteindre ici-bas, mais dont la poursuite est sa vocation, son honneur et sa joie. Dans chacun de nos actes, nous ressentons l'influence de toutes les forces de l'univers et de tous les siècles écoulés; par chacun de nos actes, nous influons sur l'univers et sur la suite des siècles à venir : gouttes d'eau dans l'Océan, grains de sable sur une plage sans fin, nous avons pourtant notre rang et notre rôle dans l'immensité des mondes et des temps. Grâce à la continuité de tous les actes humains, grâce à l'unité morale de notre race, grâce à la solidarité de tous les hommes, nous pouvons non seulement décider de la destinée de notre âme dans la vie future, mais encore contribuer à l'atténuation des souffrances dont nous voyons l'humanité encore accablée et coopérer à l'action de cette loi de progrès qui emporte le

monde à travers les âges vers un état supérieur, vers une forme meilleure.

En nous élevant à cette hauteur presque vertigineuse, la philosophie de l'histoire nous rend singulièrement forts pour les luttes de la vie. Si elle nous enseigne combien l'homme est grand par la conformité de ses actes avec la loi du progrès et par la conscience qu'il a de son rôle, elle nous montre aussi combien ses œuvres sont fragiles en elles-mêmes, combien est faible et passagère la trace qu'il laisse de son apparition ici-bas. Elle réagit ainsi, et de la façon la plus puissante, contre le sentiment de vanité qui est au fond de toute âme humaine, elle nous livre l'un des secrets les plus certains du bonheur en nous rappelant le peu qu'est l'homme au milieu de l'immensité des temps et de l'immensité de l'espace, en nous apprenant à ne jamais attacher aux choses de la terre une importance qu'elles n'ont pas.

Ce n'est pas seulement la modération et l'humilité que nous inculque la philosophie de l'histoire, c'est aussi la patience dans l'épreuve. Quelle que soit, en effet, l'infortune d'un homme ou d'un peuple, l'histoire a gardé le souvenir de malheurs, de catastrophes plus terribles encore. La philosophie de l'histoire enseigne ainsi, par expérience, que l'épreuve est dans la destinée de l'homme, et, en fixant nos regards sur les souffrances ressenties dans le passé par autrui, elle nous aide, dans une certaine mesure, à supporter les nôtres.

En même temps, elle nous donne, elle donne à tous les opprimés, à toutes les victimes l'espoir d'un avenir meilleur, car non seulement elle nous parle de l'instabilité des choses humaines et des réparations que peut amener la perpétuelle révolution des événements, mais encore elle affirme la réalité, la loi du progrès, et nous console souvent du temps présent par la brillante vision de l'avenir. Enfin, elle élève nos

regards, agrandit notre horizon, nous apprend à envisager non pas seulement tel ou tel peuple, mais l'humanité tout entière, à nous affranchir de l'esprit de parti, à corriger l'esprit national dans ce qu'il peut avoir d'étroit, d'exclusif et d'injuste; elle rend notre patriotisme d'autant plus ardent et ferme qu'il est plus large, plus éclairé, mieux tenu en garde contre les périls de ses propres entraînements. Elle peut ainsi travailler utilement à l'établissement de la paix basée sur la justice et au maintien de la concorde entre les nations.

IV

Si la philosophie de l'histoire se bornait à étudier les lois suivant lesquelles les événements se produisent et se succèdent, si elle négligeait, si elle s'abstenait d'apprécier le mérite ou le démérite, la justice ou l'iniquité des actes de l'homme, elle serait une science d'application pratique, une science purement politique; elle ne serait pas une science morale. Heureusement, elle n'a pas failli à la partie la plus essentielle de sa tâche. Si quelques-uns de ses interprètes ont déclaré nos actions moralement indifférentes, la plupart ont fermement soutenu, défendu avec énergie la thèse contraire, et, en l'envisageant dans son ensemble, on peut dire d'elle qu'elle a une morale comme elle a une logique. Son œuvre n'a, sans doute, pas encore acquis, à ce point de vue, le développement et le degré de fermeté qu'elle a pris dans d'autres parties; mais ses principes n'en ont pas moins, dès à présent, une certitude et une étendue suffisantes pour qu'il y ait intérêt à en déterminer le sens et à les discuter.

Une force irrésistible et souveraine pousse l'humanité dans la voie du progrès : telle est, nous l'avons vu, la conclusion consolante de la philosophie de l'histoire. Il ne s'ensuit pas, néanmoins, que la liberté de nos actes disparaisse. Nos déterminations ne sont pas nécessitées par l'impulsion imprimée à l'humanité ; si le genre humain marche dans un sens donné, chaque homme n'en reste pas moins libre et responsable de ses actes. L'ensemble des événements est infléchi dans une direction déterminée ; mais la volonté de chaque homme, pris isolément, demeure libre et souveraine dans sa liberté. Ainsi, la force incommensurable qui meut la terre, cette force si puissante et si douce qu'on ne la sent même pas, ne paralyse ni nos membres ni nos volontés, bien qu'elle nous conduise et nous entraîne irrésistiblement où elle veut. C'est par un effet non pas identique, mais analogue, non pas démontrable et saisissable, mais facile à supposer et à deviner, que la liberté et la responsabilité morales de chaque homme se concilient avec la fixité des lois de l'histoire.

S'il y a liberté et responsabilité pour l'homme, dans l'histoire comme dans la vie individuelle, il y a, pour l'une aussi bien que pour l'autre, un code moral et un tribunal suprême chargés d'en punir les violations. Quel est ce code? quel est ce tribunal?

Pour répondre à cette question, il faut remonter à cette loi de l'unité de la race humaine, qui est l'un des principes les plus clairement démontrés par la philosophie de l'histoire et dont nous trouvons, ici encore, une nouvelle application. L'humanité, nous l'avons dit, doit être envisagée comme formant un seul corps homogène et perpétuellement renouvelé, ayant même origine et même fin, dont la vie ne s'interrompt jamais, dont toutes les molécules sont solidaires, et qui, sans cesse, tend au progrès. S'il en est ainsi, s'il y a,

entre l'homme et les sociétés, unité de substance, de vie et de but, il s'ensuit qu'il doit y avoir, entre la vie individuelle et la vie sociale, identité non seulement quant à la loi de leur développement, mais encore quant aux règles morales d'après lesquelles l'une et l'autre veulent être appréciées. Par là se trouvent écartées et la théorie corruptrice des deux morales, et la raison d'État, cette justification hypocrite de toutes les iniquités, de toutes les tyrannies, de tous les crimes.

Plus la philosophie de l'histoire poursuit ses investigations, plus elle précise et fortifie ses doctrines, et plus elle élève au-dessus de toute contestation ce salutaire et fortifiant principe. Non, il n'y a pas deux morales, il n'y en a qu'une, la morale éternelle, celle qui s'applique aux actions de chacun de nous envisagé individuellement, celle qui a pour elle le consentement du genre humain, celle qui a pris corps dans le droit naturel et sans laquelle pas une loi n'aurait pu se faire accepter, pas une relation pacifique n'aurait pu s'établir entre les peuples. Si ce code moral, qui a reçu sa formule la plus complète dans le Décalogue, est applicable aux hommes en société aussi bien qu'à l'homme isolé, aux nations comme aux individus, aux chefs d'État comme aux simples citoyens, le tribunal chargé d'en assurer le respect est le même de part et d'autre : c'est, ici-bas, l'opinion de nos semblables, trouvant, pour les peuples et les grands hommes, son expression spéciale dans l'histoire; c'est, au delà de cette vie et plus sûrement encore, le tribunal de la justice divine.

Pour apprécier la moralité d'un acte, la condition essentielle et première est d'examiner et de discerner si la fin à laquelle il tend est conforme ou contraire à la loi générale qui préside au mouvement de l'humanité, et si les moyens par lesquels cette fin est poursuivie sont conformes ou con-

traires à cette fin elle-même. Ainsi, la loi de l'humanité, la loi de l'histoire étant le progrès, c'est-à-dire le perfectionnement physique, intellectuel et moral de l'homme, on sera sûr d'apprécier sainement la moralité d'un acte individuel ou collectif, en se demandant s'il tend au bien ou au mal de nos semblables, au progrès ou à la décadence de l'homme. A cet élément de jugement s'en ajoute toutefois un autre; car il ne suffit pas, pour démontrer la moralité d'un acte, de prouver qu'il a pour objet le bien et le progrès de l'humanité; il faut encore que ce but soit poursuivi par des moyens en harmonie avec ce but lui-même. C'est l'honneur de la philosophie de l'histoire, surtout dans les temps modernes, d'avoir réfuté et ruiné la doctrine éminemment dangereuse et corruptrice de la souveraineté du but et de l'indifférence des moyens. Sans doute, il arrive que, par une évolution qui échappe à nos regards et dont la Providence a le secret, des actes mauvais en eux-mêmes portent de bons fruits; il arrive que la suprême sagesse fait servir à l'accomplissement de ses fins cachées jusqu'aux folies et aux crimes des hommes: mais ces folies, ces crimes n'en restent pas moins des folies et des crimes, condamnables et pernicieux en eux-mêmes, quel que soit le prétexte ou le motif dont ils puissent se prévaloir, quelle que soit la cause au nom de laquelle ils ont été commis. En règle générale, on ne réalise pas le bien par le mal, et, s'il y a des exceptions, elles sont l'œuvre de la bonté souveraine de Dieu : l'homme ne peut y compter ni s'en servir pour justifier ses propres fautes ou légitimer ses iniquités. Tant qu'il y aura une philosophie de l'histoire, elle devra maintenir, comme elle l'a fait, comme elle le fait encore, l'absolue inaptitude d'un acte pervers à faire le bien de l'humanité; elle devra continuer à affirmer que la violence n'est pas un agent réel de civilisation, ni l'effusion du sang un moyen de progrès, ni la ruse et le mensonge des

procédés propres à servir la cause de la vérité. Les préceptes formels de la justice éternelle sont et demeurent la règle de tout acte humain, dans la vie de chaque individu comme dans l'histoire des peuples, dans le but poursuivi comme dans les moyens employés pour l'atteindre : tel est le principe ferme et le fondement essentiel de la morale enseignée par la philosophie de l'histoire.

Cette règle une fois posée et affirmée, le philosophe-historien n'en a pas moins le droit et le devoir d'apprécier les circonstances de fait qui peuvent en rendre l'application plus ou moins rigoureuse, plus ou moins indulgente. La philosophie de l'histoire a permis, en effet, de se rendre compte de la complexité des phénomènes en apparence les plus simples, de la multiplicité des causes et des éléments qui contribuent à les produire. Ainsi, elle a découvert que, dans le moindre événement, on pouvait reconnaître quatre causes en action : la volonté libre du sujet, ses prédispositions intérieures et naturelles, les influences extérieures qui ont pu le déterminer à agir, enfin, dans certains cas, cet autre « facteur » dont nous aurons à nous occuper plus loin, c'est-à-dire l'impulsion irrésistible d'une force mystérieuse et morale qui se manifeste en nous, sans nous, ou produit des résultats absolument contraires à ceux que nous poursuivions et que nous croyions atteindre.

De ces diverses causes qui restreignent notre liberté et atténuent notre responsabilité, aussi bien dans les actes de la vie privée que dans les événements historiques, l'une des plus importantes est assurément l'action de la race, du climat, du pays et du moment, en un mot, l'*influence des milieux*. C'est sur ce point qu'ont porté principalement, et avec le plus de succès, les investigations de Montesquieu et celles des auteurs contemporains. Il faut s'en féliciter; car, grâce à leurs études, la science historique a fort heureuse-

ment rompu, et d'une manière éclatante, avec la méthode ancienne, qui consistait à envisager l'homme moral, *in abstracto,* comme une sorte d'entité métaphysique, toujours la même sous tous les climats et dans tous les temps. On a compris aujourd'hui ce qu'avait de chimérique une telle conception. On ne sépare plus l'homme du monde extérieur qui l'entoure, des générations qui l'ont précédé, des idées sous l'empire desquelles il est né, il a grandi et vécu. Dans une école contemporaine, qui est du reste fort en faveur, on a même exagéré, d'une façon regrettable, la part légitime faite à l'influence des milieux, du climat et de la race; on en a fait une sorte de déterminisme absolu ou de fatalité dont l'homme ne peut plus arriver à se dégager et qui réduit ses actes aux proportions de simples combinaisons chimiques. Cet abus d'un système rationnel en soi ne saurait faire méconnaître tout ce que la philosophie de l'histoire et la science historique elle-même ont gagné à son adoption. L'histoire en est devenue à la fois plus vivante et plus vraie, ses jugements ont acquis un caractère plus constant d'équité. La philosophie de l'histoire a pu asseoir ses doctrines sur des faits mieux étudiés, et, par une connaissance plus exacte des phénomènes, arriver plus sûrement à dégager des principes plus certains. La nouvelle méthode qui consiste à étudier un personnage historique dans sa vie privée comme dans sa vie publique, dans sa constitution physique comme dans sa nature morale, à le rattacher à son temps, à son pays, à sa race, à faire revivre, pour ainsi dire, en lui ce temps, ce pays et cette race, — une telle méthode est incontestablement scientifique et philosophique. Bien et discrètement appliquée, sans perdre de vue le principe essentiel du libre arbitre, elle constitue l'un des plus réels progrès accomplis en ce siècle par la philosophie de l'histoire.

Elle a son emploi, et un emploi considérable, dans l'appré-

ciation morale des faits historiques au point de vue du mérite ou du démérite de l'agent. Suivant les dispositions natives de celui-ci, suivant les idées qui prédominent dans son pays ou de son temps, suivant l'influence climatérique à laquelle il se trouve soumis, il est certain, il est évident que ses actes revêtent un caractère différent et doivent être autrement jugés. Mais cet ensemble de circonstances, dont l'histoire est obligée de tenir compte comme la justice humaine et qui seront pesées dans les balances autrement exactes de la justice divine, ne saurait avoir pour effet de modifier la nature intrinsèque de l'acte, ni de voiler l'éternelle justice, l'éternelle morale. Si les circonstances extérieures sont admises par la philosophie de l'histoire comme éléments considérables de nos déterminations et comme explications de nos actes, la volonté n'en reste pas moins, — hors le cas de démence, — le mobile essentiel de ceux-ci, de même que le Code de la morale universelle en demeure le *criterium* invariable.

Allons plus loin. Ce n'est pas seulement la légitimité de nos actes qui est attachée à l'observation de la loi morale, c'est encore leur efficacité, c'est encore le succès final. De même qu'un fait n'est juste qu'autant qu'il est conforme à la loi générale qui préside au mouvement de l'humanité ; de même, il n'est réellement fécond et durable en ses conséquences qu'à la condition de concourir à l'accomplissement de la loi du progrès, dans le sens et par les moyens dont la Providence a fait choix pour le gouvernement du monde. S'il est une thèse qui puisse sembler paradoxale, surtout de nos jours, c'est bien assurément celle-là. Elle n'en est pas moins l'un des résultats les plus certains des études de philosophie historique.

Sans doute, pour l'homme, dont l'existence est si courte, l'efficacité du bien, la stérilité absolue et l'inutilité du mal ne se vérifient pas ici-bas : le bonheur n'est pas attaché à la

vertu, ni le malheur au vice; le triomphe du méchant et l'oppression du juste sont, au contraire, la séculaire et traditionnelle épreuve de la foi religieuse, et c'est de la justice du ciel, c'est de l'autre vie que nous en sommes réduits à attendre le redressement nécessaire des iniquités de ce monde.

Dans la vie des nations, qui se calcule par siècles, plus encore dans la vie de l'humanité, il en est tout autrement. Là, chaque acte porte, tôt ou tard, toutes ses conséquences, et le résultat final démontre, dès ce monde et par les faits, la supériorité du bien sur le mal. Si l'on s'élève, en effet, avec la philosophie de l'histoire, assez haut pour embrasser du regard une longue période et pour contempler l'humanité dans sa marche éternelle, on ne tarde pas à demeurer frappé d'un grand et magnifique spectacle. On voit que tout ce que l'iniquité a fondé n'a pas tardé à disparaître, et que tout ce que la justice a créé demeure. Des guerres, des conquêtes, des empires établis sur la violence, il ne reste rien. Pas une tentative faite pour asservir la race humaine et pour étendre sur elle la domination universelle d'un homme ou d'un peuple, pas un de ces efforts titaniques qui ont coûté tant de sang et de larmes, exigé tant de courage et de génie, n'a pu survivre à son auteur. Pas une persécution, dirigée contre la conscience ou la liberté humaine, n'a pu étouffer l'une, ni supprimer l'autre. Ce qui subsiste, au contraire, c'est la conquête pacifique sur la nature ou sur la sauvagerie, c'est la découverte du savant qui rend l'humanité plus puissante ou plus heureuse, l'œuvre du philosophe cherchant à éclairer l'homme et à l'améliorer, la toile ou la mélodie de l'artiste, le chant du poète, destiné à élever au-dessus de la terre la pauvre race humaine et à la consoler de ses misères; c'est l'inspiration sublime du saint ou du héros qui se dépouille, se dévoue et se sacrifie pour ses semblables. De

tout ce que l'âme, le cœur et l'esprit de l'homme ont créé dans ce domaine, rien n'a été perdu, rien n'a disparu, rien n'a été oublié : tout subsiste, grandit, progresse et fructifie. En veut-on savoir la cause? C'est que ces grands et sublimes ouvriers du bonheur de l'homme sont en harmonie avec la loi divine suivant laquelle s'accomplit le progrès universel. Leur force est une de ces forces souveraines qui n'ont rien de commun avec la violence et dont Dieu se sert, de préférence, pour le gouvernement de l'univers, « de ces forces « douces qui portent le monde comme en se jouant ». Le progrès qu'ils cherchent et qu'ils réalisent est conforme à celui que Dieu a proposé, dès l'origine des choses, aux efforts et à la bonne volonté de la race humaine. « Remplir la terre, « la dompter, la disposer dans la justice » : telle est la tâche que nous assigna l'éternelle sagesse; tel est aussi le but, le but unique que poursuivent tous ces grands et nobles agents de civilisation qui secondent et continuent l'œuvre divine dans le monde. Lorsqu'une lutte s'engage, quels qu'en soient le terrain, la nature et l'objet, partout et toujours, le succès final et la victoire définitive sont assurés à celui des deux adversaires qui représente le mieux l'idée de civilisation contre l'idée de barbarie, l'idée de justice contre l'idée de violence.

Ici, cependant, une explication est nécessaire, car les plus graves malentendus se sont produits et se produisent encore sur ce point. Plusieurs maîtres de l'école allemande, notamment Herder et Hegel, ont prétendu que la justice était toujours du parti du vainqueur, et que, si le vaincu succombait, c'est qu'il méritait de succomber. Nous avons essayé de montrer, en son temps, ce qu'une telle doctrine avait de faux, d'historiquement insoutenable, de moralement révoltant. Il est inutile de renouveler la réfutation de cette théorie qui paraît, d'ailleurs, aujourd'hui, sinon complètement

abandonnée, du moins fort discréditée. Notre croyance dans l'issue favorable de toute lutte n'a rien de commun avec la thèse de Herder et de Hegel. C'est seulement dans la victoire finale que nous avons foi pour assurer le triomphe du droit, de la justice et de la vérité; mais la lutte peut se prolonger durant des siècles, et la solution définitive peut en être retardée, contrariée, cachée à nos regards pendant un temps qui, pour n'être qu'un moment dans la suite des âges, n'en semblera pas moins énorme aux contemporains. Dans l'intervalle, la violence, le mensonge, l'iniquité peuvent remporter des succès passagers, provisoires, qui paraîtront définitifs, tant ils seront complets, écrasants. Instruits par la philosophie de l'histoire, nous nous garderons de proclamer l'excellence de la mauvaise cause, par cela seul qu'elle triomphe, ni d'absoudre la victoire, par cela seul qu'elle est la victoire. Nous nous bornerons à maintenir la supériorité du droit naturel et de la morale éternelle contre le *Faustrecht,* et nous attendrons, confiants dans les inévitables réparations que nous réserve l'avenir.

V

Développement du monde et de l'humanité selon un plan divin, loi du progrès, accord final de l'histoire avec la morale et le droit naturel : telles sont les vérités qui nous paraissent acquises par les travaux de la philosophie historique. La conclusion dernière en doit donc être l'optimisme, c'est-à-dire la croyance que, malgré ses souffrances incontestables et ses vices trop visibles, le genre humain, comme le monde, est organisé aussi bien qu'il pouvait l'être et guidé par la

bonté d'un Père tout-puissant vers des destinées de plus en plus hautes, de plus en plus heureuses.

C'est ici, nous le savons, que se dressent et se multiplient les objections, plus vives, plus spécieuses, plus serrées que jamais. Quoi, disent les uns, c'est suivant un plan divin que le monde a été organisé; l'éternelle sagesse, l'éternelle bonté, l'infinie puissance président à son développement, et il est ce qu'il est! L'humanité est née, elle a grandi, elle vit sous l'œil, sous la main du « meilleur des pères », comme l'a proclamé Leibniz, et ce Père, qui est Dieu, a permis, permet encore toutes les folies, toutes les inepties, toutes les souffrances et tous les crimes dont nous sommes les témoins attristés! Une telle supposition n'est-elle pas, pour la divine Providence, l'outrage le plus sanglant? — Comment, reprennent les autres, nous contenter des étranges réparations et des illusoires consolations que nous offre la philosophie de l'histoire? Pour tout adoucissement aux misères présentes de l'humanité, elle lui fait entrevoir, dans l'avenir le plus lointain et le plus nébuleux, une transformation graduelle de notre nature morale et physique : pense-t-elle que ce rêve millénaire, la vision de ce progrès si éloigné, par là même si problématique, suffisent à faire prendre patience aux multitudes innombrables, aux milliers de générations, aux centaines de nations qui sont actuellement sacrifiées au bonheur de la race future ou lui seront encore données en holocauste? Et, si tel est l'effet de la bonté de Dieu, cette bonté n'est-elle pas illusoire? — Enfin, les partisans de la logique absolue se lèvent à leur tour et reprochent à la philosophie de l'histoire de reposer sur une contradiction irréductible. Ou la Providence divine agit, — disent-ils, — sur la marche de l'humanité, et, dans ce cas, tous les actes de l'homme sont en face de la toute-puissance de Dieu comme s'ils n'étaient pas; ou le libre arbitre de l'homme s'exerce et produit ses effets, et,

dans ce cas, la Providence du Dieu tout-puissant est limitée, contredite, paralysée dans ses effets par les déterminations de sa créature, ce qui serait absurde. Si les événements sont voulus de Dieu, que devient le libre arbitre? Si l'homme est la cause et le maître de ses destinées, que devient la Providence? En un mot, ou l'histoire est le résultat de la libre volonté de l'homme, ou elle est la réalisation d'un plan divin; mais il n'y a pas, en elle, place pour l'une et pour l'autre. Fatalisme ou conflit anarchique des volontés humaines : voilà le dilemme auquel la philosophie de l'histoire se flatte en vain d'échapper.

Ces objections, dont nous ne croyons pas avoir atténué la force, sont de tous les siècles. Elles sont presque nées avec la philosophie, et, de nos jours, elles se reproduisent avec autant de vivacité qu'autrefois. La philosophie de l'histoire a, maintes fois, essayé d'y répondre, et elle a, au moins en partie, réussi à les réfuter ; mais nous ne saurions dire qu'elle en ait eu complètement raison. Tant qu'il s'est agi de définir la loi logique ou le principe moral de cette science, nous avons pu constater, dans son œuvre, un ensemble de vérités acquises et de résultats certains; ici, sur ce point capital, sur cette question fondamentale à laquelle viennent aboutir toutes les recherches, elle ne nous semble pas encore en possession de réponses définitives, ni surtout de solutions consacrées par l'assentiment unanime. Nous essayerons, du moins, d'indiquer le sens général de sa doctrine.

Des trois principales objections qui lui sont faites et que nous avons tenté de résumer plus haut, les deux premières, celles qui reposent sur l'existence du mal moral dans l'histoire et sur l'éloignement, sur l'incertitude d'une réparation, ne sont pas, à vrai dire, et malgré l'apparence contraire, les plus redoutables. L'existence du mal moral est un problème de philosophie proprement dite autant que de philosophie de

l'histoire, et, si le mal prend, dans la vie des nations, des proportions autrement formidables que dans la vie de l'homme, s'il produit, dès lors, des effets plus terribles et une impression plus vive, au fond, il ne change pas de nature et il s'explique, de même, dans un cas comme dans l'autre. Il est la conséquence directe, inévitable, de l'imperfection de la nature de l'homme; Dieu le permet, Dieu ne le crée pas. Si l'on objecte que la nature de l'homme étant, aussi bien que l'homme lui-même, une œuvre, une création de Dieu, c'est Dieu qui se trouve responsable non seulement de cette imperfection, mais encore du mal moral qui en est la suite, la réponse se tire de ce fait même que l'homme est un être créé, dès lors relatif, incomplet, libre et faillible. Dieu, dit-on, aurait pu créer l'homme parfait comme lui-même; cela est une erreur. Dieu a créé l'homme à sa ressemblance, c'est-à-dire parfait, mais non parfait *comme lui-même*. Entre Dieu et l'homme, il y a toujours, nécessairement, cette différence ou plutôt cet abîme, que Dieu est parce qu'il est, tandis que l'homme est parce qu'il est créé. Créature distincte de son Créateur, il a, comme toute créature, pour raison d'être, pour but, pour fin suprême, de remonter vers son Créateur et de se perdre, de s'abîmer en Lui. Mais, créature intelligente, il a ce privilège à la fois douloureux et sublime d'accomplir librement, par un acte de sa pleine volonté, le mouvement qui l'élève vers Dieu. Or, qui dit volonté, dit liberté; qui dit liberté, dit possibilité de chute et imperfection. Là est toute l'explication du mal moral dans la vie privée, de toutes ces cruautés et de toutes ces douleurs, de toutes ces folies et de tous ces crimes qui nous scandalisent, mais qui n'excluent en rien ni l'idée de la Providence, ni celle d'un plan divin dans le monde.

A côté du mal moral qui atteste la liberté de l'homme, la loi du progrès démontre la Providence, la bonté de Dieu,

l'existence du plan infiniment sage et bienfaisant suivant lequel Il a conçu et ordonné l'univers. Ce plan, sans doute, se réalise lentement; c'est par gradations insensibles que s'accomplit le progrès final auquel il tend, et l'on comprend que les générations actuelles se prennent à gémir, à douter, à maudire la lenteur du voyage, à en considérer le terme comme problématique. Elles ne devraient cependant pas oublier que l'existence même de notre planète en est la mesure, et que, si de longues révolutions de siècles paraissent presque éternelles à ces êtres d'un jour que nous sommes, elles sont un simple moment dans l'infini de la durée. Il n'en serait pas moins cruel, il faut l'avouer, pour les générations les moins bien partagées, de préparer, au prix de leurs larmes et de leur sang, l'existence meilleure de celles qui leur succéderont et qu'elles ne connaîtront même pas. Mais Dieu y a pourvu : il a réservé, dans l'autre vie, à chaque homme et aussitôt après la mort, une réparation infinie comme Lui-même et auprès de laquelle les épreuves de cette vie sont comme si elles n'avaient pas été. Sans ces dogmes éternels de l'immortalité de l'âme et de la vie future, la philosophie de l'histoire, comme toute philosophie, manquerait, nous en convenons, de base solide, et l'organisation de l'univers, malgré la loi du progrès, pécherait contre la justice; mais, du moment où l'on admet ces croyances salutaires que n'a jamais repoussées aucune philosophie digne de ce nom, l'équité reprend ses droits et la loi du progrès peut s'accomplir dans l'humanité, sans qu'aucun des hommes qui y coopèrent ou y résistent soit frustré de sa récompense ou exempt de châtiment.

Ici l'on nous arrête et l'on nous dit : Ni de tels châtiments, ni de telles récompenses ne peuvent être mérités. En effet, ou la Providence n'est pas la cause des révolutions humaines, ou, si elle y intervient, c'est en souveraine. Dans le premier

cas, étrangère à nos actes, elle ne punit ni ne récompense : le libre arbitre reste absolument maître des destinées de l'humanité. Dans le second cas, elle supprime, par son action prépondérante, la liberté, et, par là même, la responsabilité de l'homme. Toute conciliation de ces deux éléments contradictoires est impossible : on l'a, de tout temps, cherchée et essayée, sans la trouver jamais. C'est, comme nous l'avons dit, la dernière et la plus grave objection élevée contre la philosophie de l'histoire et contre sa conception de l'action divine sur les destinées de l'humanité.

Que répond la philosophie de l'histoire? Elle commence par maintenir, en fait, — et, à notre avis, avec grande raison, — la réalité et la coexistence, dans l'homme individuel comme dans le genre humain, de ce double principe, de ce double élément : la force humaine du libre arbitre, la force divine de la Providence. La liberté morale de l'homme peut être atténuée et restreinte; elle n'est jamais supprimée. Elle nous est attestée par notre sentiment intime; elle a pour témoin, pour sanction, notre conscience; elle est admise par la presque unanimité des philosophes, consacrée par toutes les religions. L'histoire nous en fournit des preuves frappantes dans la vie des grands hommes et des héros, dans ces décisions généreuses et soudaines qui se font jour tout à coup au milieu de circonstances absolument contraires, et qui, malgré des obstacles en apparence insurmontables, n'en réussissent pas moins parfois à modifier le cours logique des événements et à imprimer, soit aux destinées d'une nation, soit à la marche d'une époque, une direction nouvelle. Quant à l'action de la Providence dans l'histoire, elle est, s'il est possible, plus manifeste, plus éclatante encore. On ne saurait s'expliquer autrement comment, en dépit de tous les vices, de toutes les ignorances, de toutes les faiblesses de l'humanité, celle-ci, dans son ensemble, n'en continue pas

moins sa lente, mais constante évolution dans la voie du progrès; comment les événements les plus divers, les actes en apparence les plus contraires au triomphe de la justice, de la vérité, de la civilisation, n'en finissent pas moins par contribuer à leur extension et à leur affermissement. La puissance qui accomplit un tel prodige et qui le perpétue constamment sous nos yeux ne peut être que toute intelligence et toute puissance : c'est à ce double attribut que se reconnaît la Providence.

Libre arbitre, Providence coexistent donc dans la vie de l'humanité comme dans la vie de l'homme. Chacun de nos actes est libre; chacun d'eux n'en a pas moins été prévu et permis par Dieu. Il faut croire l'un et l'autre; mais comment l'expliquer? Il faut admettre l'existence des deux principes; mais comment les concilier?

Bien des systèmes ont été proposés par la philosophie de l'histoire; aucun n'a définitivement prévalu. « L'homme s'agite, et Dieu le mène », a dit Bossuet. « Il est librement esclave », suivant M. de Maistre. D'après Plutarque, il est, dans les mains de Dieu, « comme l'outil dans les mains de l'ouvrier ». — « Ses actions sont prévues, mais non nécessitées », a prétendu Leibniz. Au fond, toutes ces explications, toutes ces formules ne font que changer les termes du problème ou le modifier dans le sens d'une absorption complète de la liberté humaine par la toute-puissance divine.

Pour nous, la théorie la plus ingénieuse et la plus vraisemblable est encore celle qui, tout en reconnaissant à l'homme sa pleine et entière liberté, comme la complète responsabilité de ses actions, lui en dérobe, en quelque sorte, les conséquences. Dans ce système, Dieu n'inspire pas, ne dirige pas chaque acte de chaque homme : si, dans certains cas exceptionnels, il intervient par des coups de

foudre où les plus aveugles reconnaissent clairement l'action d'une force supérieure à l'homme, en général, et dans le cours ordinaire des choses, il respecte la liberté de sa créature, il ne déroge pas aux règles logiques d'après lesquelles nos décisions s'enchaînent et produisent leurs conséquences normales. S'il agit sur l'homme, ce n'est pas par une intervention arbitraire, intermittente; c'est par l'effet constant, régulier, à peine sensible, mais presque irrésistible, des lois générales, d'après lesquelles il a organisé cet univers; c'est notamment par l'influence des lois de la nature ou de celles des passions.

Quant à l'agent inconscient de la volonté divine, quant à l'homme, il subit, sans la sentir, sans la soupçonner, l'impulsion douce et toute-puissante à laquelle il est soumis. Il poursuit un but qu'il n'atteindra pas; il produira des résultats auxquels il n'avait même pas songé. La divine sagesse garde pour elle, et pour elle seule, le secret du dénouement : elle sait y faire concourir des acteurs involontaires par les moyens les plus imprévus, par les détours les plus inattendus, dont seule elle possède le fil conducteur et aperçoit l'issue. Alexandre veut soumettre le monde entier à son empire : il ne fait que l'ouvrir à la langue, à la civilisation grecques, et montrer le chemin à Rome. Les grands capitaines et les Césars romains ne songent qu'à étendre jusqu'aux extrémités de la terre habitable les bornes de leur domination : en réalité, ils en préparent ainsi la conquête par les idées et les croyances nouvelles qu'ils seront les premiers à persécuter. Les croisés s'imaginent délivrer le saint Sépulcre, et tout leur effort a pour résultat réel et durable de briser l'élan de l'invasion arabe en la retenant pour des siècles en Asie. En prenant Constantinople, les Turcs jettent, pour ainsi dire, sur l'Europe, les germes précieusement conservés de la Renaissance et ceux de la civilisation moderne, sous les

coups de laquelle ils sont destinés à succomber. Napoléon Ier se flatte de courber l'Europe sous le joug de son despotisme militaire : en définitive, que fait-il, sinon propager les principes de la Révolution et assurer le triomphe des institutions libérales et représentatives, pour lesquelles il n'avait qu'aversion et mépris?

Dans un autre ordre de faits, Vico avait entrevu cette grande vérité lorsqu'il nous montrait, au début des sociétés, la plupart des institutions fondamentales préparées ou créées inconsciemment par les passions violentes des premiers hommes. L'ardeur des sens pousse l'habitant sauvage des forêts primitives à enlever sa compagne, à l'entraîner, à la cacher au fond des antres et des cavernes : il jette ainsi la base de la famille. La convoitise lui fait accumuler ses premières richesses, les défendre avec fureur, les mettre sous la sauvegarde d'une autorité suprême, acceptée de tous les autres membres de sa tribu : voilà le premier gouvernement institué, la première propriété reconnue.

Il serait aisé de multiplier ces exemples. Ceux qui précèdent suffisent à prouver avec quelle facilité, mais en même temps avec quelle sûreté la Providence sait faire tourner à ses fins cachées les actes les plus spontanés de l'homme. Souvent, un agent libre cherchant à atteindre un but et le manquant, il se produit un effet nouveau, qui n'avait été ni prévu, ni voulu par lui : il n'y a cependant, là, ni hasard, ni fatalité. Il n'y a pas fatalité, car l'acte a été accompli en dehors de toute contrainte; il n'y a pas hasard, car cet effet a eu sa cause, qui est, non pas la volonté, mais le fait même de l'agent, avec sa conséquence imprévue. Il y a l'intervention de Dieu qui, sans violenter l'homme, l'a fait servir à ses desseins, et dont la volonté éternelle, immuable, s'est accomplie sans que la moindre atteinte fût portée au libre arbitre et à la responsabilité de sa créature.

Dieu, sans doute, aurait pu tout accomplir par un simple *fiat*, sans le concours ou avec la coopération forcée de l'homme; mais il était plus digne de sa justice, de sa grandeur et de sa bonté de conserver à l'homme la liberté de ses décisions et de ses actes, de le laisser ainsi maître de ses destinées, sans compromettre la réalisation du plan divin. Il faut toujours se le rappeler, en effet, surtout lorsqu'on traite de la philosophie de l'histoire, la nature même de l'homme suppose le libre arbitre, comme le libre arbitre suppose l'erreur, la faute et la responsabilité. La liberté est inhérente à tout être humain, comme la faillibilité qui en est la conséquence. Porter atteinte au libre arbitre, c'est saper le fondement de toute moralité, car, si l'idée de mérite et de démérite est attachée à chacun de nos actes, c'est grâce au libre arbitre; et, en ce sens, il est vrai de dire qu'il constitue la noblesse morale de la race humaine et contribue presque à la gloire de Dieu même en assurant au Créateur l'adoration réfléchie et spontanée de sa créature. C'est l'une des vérités essentielles qui ont été le plus souvent méconnues, même par la philosophie de l'histoire, et que cette science est pourtant le plus étroitement tenue de remettre en lumière et en honneur.

VI

Tout ce que nous avons dit des résultats acquis, dès à présent, par la philosophie de l'histoire pourrait peut-être nous dispenser d'insister sur ceux qu'il est permis d'en attendre dans l'avenir. Il convient pourtant d'indiquer ceux-ci, ne fût-ce que pour marquer, au milieu du conflit

actuel des doctrines, la voie dans laquelle cette science est le mieux assurée de parvenir à la conquête de la vérité.

Un mouvement très net et très énergique emporte aujourd'hui, comme on l'a vu plus haut, la philosophie de l'histoire vers les systèmes matérialistes ou mécaniques qui expliquent par des causes purement physiques, notamment par l'influence des milieux, toutes les actions humaines. Cet engouement, — nous en avons la conviction, — sera passager. Il n'est que le résultat d'une réaction naturelle contre les doctrines longtemps dominantes qui ne tenaient pas un compte suffisant des circonstances extérieures et cherchaient dans le moi humain le motif exclusif de ses actes. Mais, lorsque l'équilibre se sera rétabli entre les forces des deux écoles, lorsqu'une place aura été définitivement faite et reconnue à l'élément personnel dans la formation des phénomènes historiques, la philosophie de l'histoire en reviendra aux doctrines spiritualistes sous l'influence desquelles elle a pris naissance et grandi, et en dehors desquelles elle ne saurait subsister.

Plus elle approfondira les problèmes qui lui sont posés, plus elle explorera son vaste domaine, et plus elle démontrera avec une lumineuse évidence que, dans l'histoire comme dans la vie, ce qui domine, en définitive, ce qui reste la cause supérieure de tous les faits, la raison dernière de tous les événements, c'est, après la Providence, l'énergie vitale et intime de la nature humaine, la force de notre volonté, la puissance incompressible et insaisissable de l'idée, fille de notre âme. L'affirmation de plus en plus nette, la preuve de plus en plus éclatante de cette vérité est l'un des résultats qui feront le plus d'honneur à la philosophie de l'histoire et que l'on peut, avec le plus de certitude, attendre de ses travaux. Par l'étude assidue, par l'analyse minutieuse des faits, par une sorte de décomposition

des éléments qui les produisent, elle arrivera, mieux qu'on ne l'a encore fait jusqu'ici, à reconnaître la part respective de la volonté personnelle et des circonstances extérieures dans les actes de l'homme; elle pourra ainsi, avec une clarté croissante, non seulement expliquer l'histoire et déterminer exactement les responsabilités, mais encore éclairer la voie suivie par le législateur, par le politique, et leur indiquer d'avance avec quelles forces permanentes ils auront à compter, sur quels auxiliaires naturels ils pourront s'appuyer.

C'est également par la méthode analytique, par les procédés d'observation, aujourd'hui si heureusement en faveur, qu'elle pourra travailler utilement à la solution d'un autre problème dont elle se montre non moins vivement préoccupée : nous voulons parler de la conciliation du libre arbitre avec la Providence divine. Sur ce terrain semé d'écueils où tant de nobles esprits et de vastes intelligences sont venus si misérablement échouer, la philosophie de l'histoire ne trouvera d'explications satisfaisantes pour la raison et la conscience humaines qu'à la condition absolue de s'abstenir de toute conclusion précipitée et, plus encore, de tout parti pris. Le problème est ardu, compliqué, difficile : qu'elle se garde, pour le résoudre plus vite, d'en supprimer ou d'en modifier arbitrairement les termes. Elle ne saurait, sans mentir à son titre même de philosophie, ni contester la liberté des déterminations humaines, ni nier l'existence de la Providence; car l'une et l'autre sont démontrées par la raison comme par l'expérience. Quoi qu'il arrive, elle doit maintenir immuables ces deux bases primordiales, ces deux points cardinaux de toute histoire et de toute philosophie. Si elle éprouve quelque peine à en expliquer la coexistence et l'influence concurrente, si elle rencontre quelque difficulté à les concilier, qu'elle attende et qu'elle cherche encore. La

loi d'harmonie qui les régit lui sera, quelque jour, révélée tout entière : elle l'entrevoit déjà ; nous sommes assurés qu'elle arrivera à la pénétrer pleinement. Ce sera, sans contredit, l'un des plus grands services rendus à l'humanité.

En poursuivant ses études sur cette haute et délicate question, en déterminant la part d'influence des circonstances extérieures sur nos décisions, en affirmant, en précisant de plus en plus les règles de morale universelle applicables aux événements historiques, en donnant tout leur développement aux lois d'unité, de continuité et de progrès qu'elle a déjà découvertes et démontrées, la philosophie de l'histoire n'aura pas terminé son œuvre, qui ne le sera jamais ; elle l'aura du moins avancée. Elle aura assigné à l'histoire sa véritable portée, son véritable sens ; elle aura préparé le code moral, non pas de l'homme isolé, mais de l'homme social, non pas même de l'homme, mais de l'humanité.

Ces résultats, nous ne faisons aujourd'hui que les présager et les entrevoir ; mais ils deviendront autant de réalités, quand les doctrines de la philosophie historique, arrivées à un degré suffisant de précision et de certitude, pourront se vulgariser et pénétrer dans les esprits. Les axiomes de cette science deviendront alors autant de formules vivifiantes, autant d'agents inappréciables de civilisation. Il n'en est pas, en effet, de plus propres à éclairer les esprits et à élever l'âme des peuples. Après la religion, après la morale, elle est la plus puissante éducatrice des nations et des hommes : elle a même, sur la morale, cet avantage qu'elle ne heurte pas directement nos passions.

Elle affirme la loi du progrès, et elle sera, nous en avons l'assurance, l'un des meilleurs moyens de la faire prévaloir. Si elle croit à l'existence d'un plan divin, elle est, en même temps, l'un des éléments de la réalisation de ce plan qu'elle démontre. Si, comme nous en avons l'espoir et la

conviction, cette terre doit être transformée par des générations meilleures, plus fortes et plus intelligentes, plus heureuses et plus sages, la philosophie de l'histoire contribuera puissamment à les former. Les résultats que nous attendons d'elle, à ce point de vue, sont encore supérieurs à ceux qu'elle a déjà pu atteindre, dans le passé. En approfondissant la nature, les caractères, les tendances morales et, pour ainsi dire, les procédés, les allures intimes de l'homme réuni en société, elle facilitera l'œuvre des législateurs à venir et leur permettra d'asseoir leur œuvre sur des bases plus rationnelles. En remontant aux causes des événements passés, en en montrant la succession logique, elle facilitera, elle préparera, autant du moins que les passions de l'homme le permettent, l'avènement d'une politique reposant sur l'expérience acquise et sur le raisonnement. Elle sera surtout une grande école de modération, car l'un des enseignements sur lesquels elle insistera le plus et que ses exposés mettront le plus en lumière sera l'inévitable insuccès de la précipitation et de la violence, la ruine ordinaire des institutions par l'exagération même de leur propre principe. Elle augmentera, en un mot, le nombre des esprits réfléchis, elle accroîtra leur crédit : qui sait? peut-être opérera-t-elle ce prodige de faire prévaloir le bon sens et la probité dans la politique.

On peut, dans tous les cas, lui prédire des succès moins hypothétiques, des résultats plus certains et plus précieux encore. L'inanité de la ruse et de la violence, l'impuissance du vice, la stérilité de la conquête sont des principes qu'elle a, dès à présent, établis et démontrés. En faisant pénétrer ces vérités salutaires dans l'esprit et dans la conscience des peuples, elle facilitera les pacifiques progrès de la civilisation, elle ravivera le sentiment de la fraternité humaine, elle rendra de plus en plus rare, de plus en plus court, de

plus en plus limité le fléau de la guerre, déjà moins fréquent et moins cruel que par le passé.

En même temps, elle affermira davantage, parmi les peuples comme parmi les individus, l'empire de la justice et de la morale. Plus elle aura discuté avec ardeur et défini avec soin les influences extérieures qui peuvent restreindre notre liberté et intervenir, comme circonstances aggravantes ou atténuantes, dans l'appréciation de nos actes, plus elle sera autorisée à maintenir et à proclamer le principe de l'unité de la morale. De plus en plus, elle éliminera du monde des esprits la doctrine funeste qui tend à innocenter le crime sous prétexte de raison d'État ; de plus en plus, elle fera justice des sophismes politiques qui sont en opposition avec les lois de la morale ; de plus en plus, elle contribuera, par l'énergie de ses revendications, par la persistance de ses affirmations, à purifier la politique comme l'histoire, à redresser la conscience des peuples, à vouer au mépris du genre humain les contempteurs des vérités éternelles.

Enfin et surtout, elle sera l'une des grandes consolatrices de notre pauvre humanité. Elle n'en supprimera pas les faiblesses et les misères ; mais elle contribuera à la réconcilier avec elle-même et avec Dieu. En nous faisant mesurer le progrès parcouru, en nous donnant l'assurance d'un progrès ultérieur et indéfini, en nous en expliquant les lois, en nous démontrant qu'aucun de nos efforts, aucune de nos épreuves, aucun de nos actes n'est perdu pour le genre humain, elle rendra espoir et confiance à toutes les âmes tourmentées ou révoltées que désolent et le sentiment de leurs propres maux et le spectacle des maux de l'humanité. En nous révélant l'existence du plan divin suivant lequel se déroulent les destinées du monde, en nous montrant comment la Providence continue son œuvre de siècle en siècle, comment elle élève notre race vers des sphères de plus en plus hautes,

comment elle nous appelle à devenir ses libres coopérateurs, elle remplira les cœurs de ce double sentiment qui est la condition de toute joie ici-bas : l'immortelle espérance, la foi reconnaissante et sans limite en notre Père céleste.

La philosophie de l'histoire nous enseignera tout cela, avec une clarté croissante, avec une éloquence de plus en plus persuasive. Mais, — ce qui vaut mieux, — tout cela est. Oui, nous en attestons la croyance presque unanime des grands esprits qui ont honoré et illustré le genre humain; nous en attestons l'invincible espérance qui vit au fond des âmes en apparence les plus accablées et les plus endormies, l'histoire, si décourageante pour qui ne sait y jeter qu'un regard superficiel, l'histoire, sérieusement étudiée, n'est pas une école d'immoralité ou de pessimisme. Contemplée de haut, étudiée à la pure lumière de la philosophie, elle est, au contraire, une preuve de la liberté de notre volonté, un témoignage de la dignité de notre nature, une manifestation perpétuelle, vivante, de la loi du progrès, des grands desseins de la Providence sur notre race et, pour tout dire en un mot, de la bonté de Dieu.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

DIX-HUITIÈME SIÈCLE

LIVRE III

DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. TYPOGRAPHIE DE E. PLON, NOURRIT ET Cie, RUE GARANCIÈRE, 8.